CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS
Patronato «Raimundo Lulio» Instituto «Francisco Suárez»

ARCHIVO TEOLOGICO GRANADINO

Organo del Centro de Estudios Postridentinos de la Facultad de Teología de la Compañía de Jesús de Granada

VOL. 20 — 1957

C. S. I. C. Inst. F. Suárez
Medinaceli, 4
MADRID

Facultad de Teología S. I.
Apartado 32
GRANADA

ARCHIVO TEOLOGICO GRANADINO

Anuario para la Historia de la Teología en el período 1500-1800
VOL. 20 — 1957

Redacción
(Originales, Obras para recensión, Revistas de intercambio)
Apartado 32 — Granada

Administración (Suscripciones, pagos)
Medinaceli, 4 — Madrid

INDICE GENERAL

Estudios

NAVAJAS F., PBRO., *La doctrina de la gracia en Diego de Deza O. P.* (1443-1523) 5-153

LANDECHO C. M.ª S. I., *Solemnidad mínima obligatoria de la Misa Conventual Catedralicia* 155-210

MOORE E. S. I., *Manuscritos teológicos postridentinos de la Biblioteca de la Universidad de Sevilla* 211-306

Textos inéditos

VITORIA F. DE O. P., *De Sacra Doctrina, in 1 p., q. 1.* Introducción y edición de CÁNDIDO POZO S. I. . . . 307-426

Bibliografía

I. Boletín de Historia de la Teología en el período 1500-1800

1. FUENTES 427ss — 2. PERSONALIA: Alonso de Madrid 429.— Calvino 429, 450s.—Cárdenas 429s.—Carranza 430.—Contarini 430s.

ARCHIVO TEOLOGICO GRANADINO

DEPÓSITO LEGAL GR.

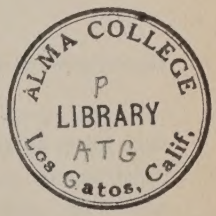
IMP. FRANCISCO ROMÁN CAMACHO. HORNO DE HAZA, 4. GRANADA

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS
Patronato «Raimundo Lulio» Instituto «Francisco Suárez»

ARCHIVO TEOLOGICO GRANADINO

Organo del Centro de Estudios Postridentinos de la Facultad de Teología de la Compañía de Jesús de Granada

VOL. 20 — 1957



C. S. I. C. Inst. F. Suárez
Medinaceli, 4
MADRID

Facultad de Teología S. I.
Apartado 32
GRANADA

52202

v.20
1957

IMPRIMI POTEST
Granatae, 18 martii 1959
Franciscus Cuenca, S. I.
Praep. Prov. Baet.

IMPRIMATUR
Granatae, 21 maii 1959
† Raphael
Archiep. Granat.

La doctrina de la gracia en Diego de Deza O. P.
(1443-1523)

por

FRANCISCO NAVAJAS, PBRO.

Sumario.— Introducción. — I. Situación del hombre sin la gracia. — II. Recuperación de la gracia. — Conclusiones generales.

INTRODUCCION

Sumario. — 1. Datos biográficos. — 2. Obras. — 3. Personalidad teológica.— 4. Razón del tema.

1. Datos biográficos

En mayo de 1480, subió a la Cátedra de Prima, en Salamanca, un ilustre dominico de San Esteban. Fray Diego de Deza dejaba de ser un sustituto de Pedro Martínez de Osma y entraba, propietario, en el claustro universitario [1]. En el Catálogo de Profesores de Prima

1 Véanse COTARELO y VALLEDOR A., *Fray Diego de Deza. Ensayo biográfico.* Madrid 1902, pag. 55; ESPERABÉ ARTEAGA E., *Historia pragmática e interna de la Universidad de Salamanca.* Salamanca 1914-1917, tom. 2 pag. 255; FERNÁN-

le preceden Osma, Alvaro de Osorio y Lope de Barrientos. Entre él y Francisco de Vitoria, cuarenta años, quedan Juan de Santo Domingo y Pedro de León [2].

Deza hizo sus estudios teológicos en el Convento dominicano de San Esteban de Salamanca. Luego los amplió en la Universidad, mientras explicaba teología Pedro Martínez de Osma, en la cátedra de Prima.

Un previo profesorado, lleno de brillantez, en San Esteban, le preparó la entrada en la Universidad. En 1477, sólo con su título de licenciado, es ya sustituto del depuesto Osma [3]. A los tres años fallece éste, y obtiene en propiedad, previa oposición, la Cátedra que regentaba. En su escasa permanencia como catedrático expone magistralmente las Sentencias [4].

Pero su prometedora carrera universitaria se corta bruscamente. En 1486 le nombran los Reyes Católicos Preceptor del Príncipe

---

DEZ A., *Historiadores del Convento de San Esteban de Salamanca.* Ed. CUERVO J. Salamanca 1914, tom. 1 pag. 221; ALCOCER y MARTÍNEZ M., *Fray Diego de Deza y su intervención en el descubrimiento de América.* Valladolid 1927, p. 21ss; GARCÍA M., *Fray Diego de Deza, campeón de la doctrina de Santo Tomás:* CiencTom 26 (1922) 188-198; QUÉTIF-ECHARD, *Scriptores Sacri Ordinis Praedicatorum.* Parisiis 1719-1721, tom. 2 pag. 51; HURTER H., *Nomenclator litterarius Theologiae Catholicae.* Oeniponte 1899, tom. 2 col. 1213-1215; NICOLÁS ANTONIO, *Bibliotheca Hispana Nova.* Matriti 1788, tom. 1, pag. 280; RICARD R., *L'expansion hispanique: Afrique, Asie, Amérique. Le patronat espagnol et portugais:* FLICHE A.—MARTIN V., *Histoire de l'Église.* Paris 1951, tom. 15 pag. 119s; BIERMANN B., *Deza:* LexTheolKirche 3, 269; D'AMATO A., *Deza:* EncCatt 4, 1518.

Pueden verse también CANAL M., *Fray Diego de Deza. Algunos datos para su biografía:* AnalSacrOP 16(1923) 237-240; MANDONNET P., *Les dominicains et la découverte de l'Amérique.* Paris 1893, pag. 103ss; ALVAREZ P., *El Venerable Padre Fray Diego de Deza, Arzobispo de Sevilla, Inquisidor y Protector de Colón, del Convento de San Ildefonso de Toro: Santos, Bienaventurados y Venerables de la Orden de Predicadores.* Vergara, 1922, vol. 3; BELTRÁN DE HEREDIA V., *Historia de la reforma de la Provincia de España.* Roma 1939; CARRERAS y ARTAU T. y J, *Historia de la Filosofía Española.* Madrid 1943. tom 2 pag. 571ss; PÉREZ GOYENA A., *El Cuarto Centenario de la muerte del Maestro Fray Diego de Deza:* RazFe 67(1923) 21-40.

2 Véase ESPERABÉ ARTEAGA, *Op. cit.*, tom. 2 pag. 245-296.

3 Fray Diego de Deza intervino en el Concilio de Alcalá, donde se analizó el tratado *De Confessione* de Pedro Martínez de Osma. Se mostró bastante benévolo para con éste. Véase COTARELO y VALLEDOR, *Op. cit.*, pag. 60.

4 Véase QUÉTIF-ECHARD, loc cit.; HURTER H., loc. cit.

Don Juan. Y luego, sucesivamente, es Obispo de Zamora (1494), Salamanca (1496), Jaén (1498), Palencia (1500) y Sevilla (1505). La vida del segundo Inquisidor General de España, Fray Diego de Deza, fenece en la plenitud de sus ochenta años, en 1523. La muerte le llega antes de tomar posesión de su última sede, la de Toledo [5].

2. Obras

La primera obra de Deza se imprime en Sevilla en 1491 [6]. Corresponde a los años siguientes a su profesorado, durante su permanencia como preceptor del Príncipe Don Juan. La obra es teológica y está compuesta en defensa de Santo Tomás. El título, levemente modificado a través de una segunda edición, quedó así en la tercera: *Defensiones Sancti Thomae de Aquino ab impugnationibus Magistri Nicholai de Lira Magistrique Matthiae, propugnatoris sui, in postillis nonnullis super Bibliam* [7].

Sigue después una serie de escritos pastorales y relativos al Tribunal de la Inquisición [8]. En 1517 se termina de imprimir en Sevilla, siendo Arzobispo de la ciudad, su obra monumental: *Las Nuevas Defensas de Santo Tomás*. El título revela su índole característica: *Didaci Deza, Archiepiscopi Hispalensis, Novarum Defensionum Doctrinae Angelici Doctoris Thomae de Aquino super Primo Libro Sententiarum, Quaestiones profundissimae ac utilissimae* [9]. La producción de Deza comprende además un número con-

---

5 Véase COTARELO y VALLEDOR, *Op. cit.*, pag. 7ISS.

6 Según Cotarelo, de esta obra se han hecho tres impresiones, la primera en Sevilla, Meinardo Ungut y Estanislao Polono, 1491, la segunda en París, Bertoldo Rembolt 1514, y la tercera, de nuevo en Sevilla, Jacobo Kromberger 1517. El ejemplar que hemos consultado, es, según los datos de este autor, de la tercera impresión. Se encuentra en la Biblioteca Vaticana.

7 El mismo Deza, en el Prólogo de la obra, explica el objeto de la misma. Véase COTARELO y VALLEDOR, *Op. cit.*, pag. 322.

8 Véase COTARELO y VALLEDOR, *Op. cit.* pag. 322-326.

9 Para la descripción de la obra, véase GARCÍA M., *Fray Diego de Deza, campeón de la doctrina de Santo Tomás:* CiencTom 26(1922) 188-198. Al aparecer el primer tomo, publicó un prólogo Reginaldo Montauro. Véase QUÉTIF-ECHARD, *Op. cit.*, tom. 2 pag. 24. Fray Juan de Victoria presentó otro, e hizo el índice de materias.

siderable de obras, entre las que se destacan las de tipo pastoral y escriturístico [10].

3. Personalidad teológica

Las Nuevas Defensas recuerdan la Obra homóloga de Juan Capréolo. Tanto que Mariana, según nos refiere el P. Pérez Goyena, dijo de Deza: «Publicó en su nombre los escritos de Capréolo sobre el Maestro de las Sentencias, añadidas pocas cosas» [11]. Es innegable la gran semejanza entre las obras de ambos tomistas. Ni incluso Deza trató de ocultar el parentesco doctrinal que tenía con Capréolo. Baste simplemente el título que puso. Una ligera comparación interna ponía de manifiesto la dependencia. Es más, Deza que sólo cita el nombre de Capréolo, a través de los cuatro tomos, en siete ocasiones [12], en cuatro lo hace para indicar, *ex professo*, que omite cuestiones de Capréolo [13].

Pero sobre este hecho innegable hay que observar: 1.° Las conclusiones que toma de Capréolo no siempre, ni frecuentemente, están trasplantadas en su misma exposición literal. 2.° No toma todas sus conclusiones [14]. 3.° En ocasiones presenta conclusiones propias, que no están en Capréolo [15].

---

10 Cotarelo le atribuye como ciertas quince obras impresas y muchísimas cartas inéditas. Véase *Op. cit.*, pag. 330ss.

11 PÉREZ GOYENA, *El Cuarto centenario de la muerte de Fray Diego de Deza:* RazFe 67(1923) 32.

12 DEZA DIDACUS DE, *Novarum defensionum Doctrinae Angelici Doctoris Beati Thomae de Aquino super primo, secundo, tertio et quarto libro Sententiarum quaestiones profundissimae ac utilissimae,* Hispali 1517, tom. 1 dist. 17 quaest. 1 fol. 145; dist. 33 quaest. 1 fol. 239r; tom. 2 fol. 169vab.187rb; tom. 3 dist. 7 et 8 quaest. 1 fol. 37ra[cita implícita], 103ra.

13 *Op. cit.*, tom. 2 fol. 169vab.187rb; tom. 3 fol. 103ra.

14 *Op. cit.*, Prol., quaest. 1 fol. 2ra; tom. 1 dist. 1 quaest. 1 fol. 21ra; quaest. 2 fol. 27ra; dist. 7 quaest. 2 fol. 77ra; dist. 33 quaest. 1 fol. 235va; tom. 2 dist. 1 quaest. 2 fol. 9ra; dist. 6 quaest. 1 fol. 104rb; tom. 3 dist. 21 et 22 quaest. 1 fol. 82rab; tom. 4 dist. 7 quaest. 1 fol. 38ra, etc. Más frecuente es el caso, en que se funden varias conclusiones, e incluso varias distinciones, de Capréolo en una sola. Omitimos los ejemplos, porque son abundantísimos.

15 *Op. cit.*, tom. 1 dist. 1 quaest. 1 fol. 21ra; tom. 3 dist. 2 quaest. 1 fol. 6ra; dist. 7 et 8 quaest. 1 fol. 37ra; tom. 4 dist. 14 quaest. 1 fol. 76rb. Es más, en ocasiones hasta llega a poner toda una distinción propia. Véase, por ejemplo, tom. 3 dist. 10 et 11 quaest. 2 fol. 47rb.

El punto de contacto más claro y elocuente está en la selección de los adversarios y presentación de las objeciones. Casi siempre Deza trascribe literalmente lo que hay en Capréolo; no sólo en lo que se refiere a la doctrina del adversario, sino incluso hasta en la manera de introducirlo en la cuestión. Pero a la vez hay que indicar que no todas las objeciones que presenta Capréolo están en Deza. Se nota en éste una marcada tendencia a sintetizar y suprimir conclusiones, lo cual lleva consigo la supresión de las dificultades correspondientes. Por otra parte, Deza, al presentar conclusiones propias, suele introducir objeciones, que no provienen de Capréolo [16].

Entre los adversarios que presenta aparecen en primera línea Escoto, Durando y Pedro Auriol. Siguen, en un segundo plano, Gregorio de Rímini y Enrique de Gante. Tras ellos, y con menor relieve, quedan Adán Goddam, Egidio Romano, Bernardo de Auvernia, Herveo Natal, Guillermo de Ockam, Gerardo Odón, Juan de Ripa, Pedro de Palude, Guillermo de la Ware, Tomás de Bradwardine, etc. A veces no faltan tampoco San Alberto Magno [17] y San Buenaventura [18].

La contextura de la Obra de Deza no está calcada en Capréolo. El divide las distinciones en cuestiones y éstas en cuatro artículos: 1.º Conclusiones. 2.º Dificultades. 3.º Prenotandos. 4.º Solución de las dificultades. Los artículos primero y cuarto corresponden exactamente al segundo y tercero de Capréolo. El primero se diferencia algo. Capréolo, después de formular las conclusiones, coloca detrás de cada una el testimonio de Santo Tomás, trascribiéndolo literalmente. Después, por cuenta propia, lo sintetiza en forma breve. Deza, por otra parte, formulada la conclusión, que viene a ser como el enunciado de su tesis, se limita a indicar sucintamente los lugares de Santo Tomás de los cuales se deduce. Las citas, preferentemente del *Comentario a las Sentencias* y de la *Suma*, suelen ser más abundantes que en Capréolo.

Pero la diferencia fundamental está en el artículo tercero, el que

---

16 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 4 quaest. 1 fol. 91rvb; dist. 18 quaest. 1 fol. 170ra; tom. 3 dist. 2 quaest. 1 fol. 6vb; dist. 7 et 8 quaest. 1 fol. 38rb; dist. 10 et 11 quaest. 2 fol. 47rb.

17 *Op. cit.*, tom. 1 dist. 32 quaest. 1 fol. 234ra.

18 *Op. cit.*, tom. 1 dist. 7 quaest. 1 fol. 73va.

corresponde a los *Prenotandos: Notabilia.* Ahí Deza acusa su personalidad. Concibió él su obra en plan polémico. Concretamente, en defensa de la doctrina de Santo Tomás, sobre todo, contra escotistas y nominalistas. Ya en su primera obra, las *Defensas sobre la Biblia,* se definió explícitamente:

> « ..sed quo militiae meae disciplinam pro veritate tuenda, cui me devovi, utcumque adimpleam, ceptum pro Sancto Thoma adivi certamen; hunc tamen mihi dumtaxat placuit imposuisse terminum: ut et adversariorum rationes invalidas penitus ac ineptas ostenderim, et Sancti Doctoris dogmata inconcussa probaverim veritate subsistere» [19].

Cuando Deza concibe sus *Prenotandos* tiene presente su actitud de Defensor. Por eso indicará, a veces, que los propone, teniendo a la vista la opinión de los adversarios. Después, al responder a las dificultades, le servirán como lugar de referencia, donde quedan resueltas, abreviando así el tercer artículo de Capréolo.

En los *Notabilia* expone detalladamente el contenido de las conclusiones, delimita la cuestión, explica conceptos, previene las dificultades. Sobre todo, y es lo más importante, penetra profundamente en el pensamiento de Santo Tomás. Deza, ahí, no suele transcribir literalmente, como hace Capréolo. Se refiere al Angélico, con un amplio dominio y conocimiento de todas sus obras [20], y presenta un maravilloso comentario. No es el simple resumen o

---

19 Prólogo del mismo Deza. Al examinar un argumento de Matías Dörink, dice: "...nisi a principio me constituissem veritatis Sancti Thomae defensorem..." El Epílogo de las *Nuevas Defensas,* en el cuarto libro, es el siguiente: "Finiuntque quarti Sententiarum libri post primi, secundi et tertii quaestiones disputatas, ad consummationem totius operis praeconcepti, quod ceptum est ad Dei Omnipotentis gloriam et Sancti Doctoris Thomae de Aquino honorem et doctrinae suae veridicae contra adversarios defensionem". Tom. 4 dist. 50 quaest. 2 fol. 238vb. Este mismo aspecto lo exaltan Reginaldo Montauro y Fr. Juan de Victoria, en sus respectivos prólogos. Véase GARCÍA M., *Fray Diego de Deza, campeón de la doctrina de Santo Tomás:* CiencTom 26(1922) 188-198.

20 DEZA, *Op. cit.,* tom. 1 dist. 1 quaest. 1 fol. 3.32ra; dist. 7 quaest. 2 fol. 78va; dist. 33 quaest. 1 fol. 237ra; tom. 2 dist. 3 quaest. 1 fol. 64rv; dist. 6 quaest. 1 fol. 108rv; dist. 28 et 29 quaest. 1 fol. 219rass; dist. 30 et 31 quaest. 1 fol. 227va; tom. 3 dist. 34 et 35 quaest. 1 fol. 123rass.

la abundosa trascripción de textos que trae Capréolo. Es algo más personal: ordenación del pensamiento tomista, génesis, contenido, significado conceptual, análisis de textos oscuros, etc.

Muestra Deza un afán extraordinario en exponer el alcance de la doctrina de Santo Tomás. Por eso su perfil tomista es de una fidelidad casi devocional al Doctor Angélico. Pero él suele ser bastante objetivo. Presenta y reconoce los lugares en que parece existir alguna contradicción en el pensamiento de Santo Tomás. Preferentemente se esfuerza por armonizar las distintas manifestaciones, sosteniendo así una línea recta en la doctrina tomista. La contradicción, en estos casos, es aparente; no se había penetrado en el pensamiento del Santo [21]. Pero, a veces, no deja de reconocer que Santo Tomás cambió de opinión, corrigiendo en sus obras posteriores lo que había afirmado anteriormente [22]. En este caso toma como definitiva la sentencia de la *Suma Teológica*.

La riqueza doctrinal de los *Notabilia* es, sin duda, el exponente mayor de la personalidad teológica de Diego de Deza. Aun aparte de estos insuperables comentarios, hay un perfil, que se revela también en las demás partes de su obra, que lo diferencia no poco de Capréolo. La teología de Deza, si bien no preferentemente (su mismo cometido no lo exigía), es, de forma palpable, positiva. A veces, hay argumentaciones que no son más que una abundante recopilación de textos escriturarios y patrísticos [23]. Generalmente

---

21 *Op. cit.*, tom. 1 dist. 26 quaest. 1 fol. 189vb; dist. 36 quaest. 1 fol. 263va; tom. 2 dist. 2 quaest. 2 fol. 47rb; dist. 3 quaest. 1 fol. 61va; tom. 3 dist. 21 et 22 quaest. 1 fol. 84vb; tom. 4 dist. 1-3 quaest. 3 fol. 19rb; tom. 2 dist. 11 quaest. 1 fol. 61rb.

22 "...sed quidquid sit de repugnantia dictorum Sancti Thomae, tenendum est quod ultimo scripsit, scilicet, 1-2 nam nonnulla in primis operibus ab eo scripta sunt quae in secundo opere, scilicet, in *Summa* correxit; et quaedam apta retractatione, alia vero implicita, oppositum scilicet tenendo. *Op. cit.*, tom. 2 dist. 2 quaest. 2 fol. 47ra. Véase tambien *op. cit.*, tom. 2 dist. 4 quaest. 1 fol. 93rass; dist. 28 et 29 quaest. 1 fol. 217rb.

23 *Argumentación escrituristica:* Acerca del salmo 118, *Op. cit.*, tom. 2 dist. 26 quaest. 1 fol. 204rb; tom. 3 dist. 13 quaest. 1 fol. 55; dist. 21 et 22 quaest. 1 fol. 85ra; dist. 23 quaest. 2 fol. 95va; tom. 4 dist. 1-3 quaest. 3 fol. 20ra; dist. 14 quaest. 2 fol. 83vbss (sólo en dos folios, los 83 y 84, hay catorce citas distintas de la Escritura); dist. 15 quaest. 1 fol. 91rb, donde responde a una objeción, citando seis textos distintos. A veces, discute la argu-

se expone el texto, sin discutir siquiera su fuerza probativa; se da como decisivo: basta la cita.

En la lista de Santos Padres, bastante amplia, figura en primer lugar San Agustín. Deza lo maneja con extraordinaria frecuencia. Sobre todo, en puntos relacionados con la gracia. Nótese, por ejemplo, que en la distinción 28 y 29 del Libro Segundo, donde se habla de la impotencia del hombre caído y de la necesidad de un auxilio especial para el bien, se cita a San Agustín más de veinte veces. Solamente en once folios, de los cuales cinco son para presentar las objeciones, se enumeran las siguientes obras: *De dono perseverantiae, De natura et gratia, De gratia et libero arbitrio, De correptione et gratia, De perfectione iustitiae hominis, Epistola ad Sixtum presbyterum, Liber Primus Retractationum, Hypognosticon,* etc.

Deza manifiesta una formación filosófica profundísima. Su dominio de la dialéctica es magistral. A la vez tiene un conocimiento vasto de los filósofos, particularmente de Aristóteles.

Al valorar la personalidad teológica de Deza, no se puede prescindir en manera alguna de estas observaciones. El hecho de que doctrinalmente sea una continuación del pensamiento de Capréolo, en muchísimas cosas, no desvirtúa su auténtico valor.

Cierto que Deza dependerá a veces literalmente de Capréolo. Esta dependencia se deja ver, sobre todo, en las respuestas a las dificultades. Pero, aunque tenga delante y se inspire en el pensamiento de Capreolo, casi siempre dara a la idea una formulación personal. Es más, supuesta la doctrina en los *Notabilia*, Deza no se verá tan obligado, aun intentando defender a Santo Tomás, a trascribir como respuestas los textos del Angélico [24]. El puede dis-

---

mentación escriturística de otros. Véase *op. cit.*, tom. 3 dist. 31 et 32 quaest. 1 fol. 113vass.

Argumentación patrística: Op. cit., tom. 3 dist. 3 quaest. 1 fol. 15rbss. En esta conclusión, en que trata de la Inmaculada Concepción, y que proponemos como caso típico de la superación teológica de Deza sobre Capréolo, se citan los siguientes Padres: Jerónimo, Gregorio, Atanasio, Teófilo, Juan Crisóstomo, Casiano, Cirilo Alejandrino, Gregorio Nacianceno, León Papa, Fulgencio, Próspero, Remigio, Máximo, Ildefonso, etc.

24 DEZA, *Op. cit.*, Prol., dist. 1 quaest. 1 fol. 6ra; tom. 1 dist. 5 quaest. 1 fol. 65vb. 67ra; dist. 37 quaest. 1 fol. 269vb; tom. 2 dist. 1 quaest. 3 fol. 29ra; dist. 7 quaest. 2 fol. 125va; tom. 3 dist. 4 quaest. 1 fol. 22ra; dist. 33

currir con más independencia, aunque sostenga el pensamiento tomista.

Por otra parte, conviene notar que Deza, además de no ser un trascriptor de Juan Capréolo, no es tampoco su fiel seguidor en todo. El mismo manifestará que Capréolo tiene opiniones personales, no contrarias, pero tampoco conformes al pensamiento de Santo Tomás, y que por lo mismo no se ocupa de las dificultades contra ellas [25]. Y no dejará de advertir, bien implícita [26], o bien explícitamente [27] que, a veces, Capréolo nos ofrece puntos de vista, que provienen de una falsa interpretación del Doctor Angélico.

Aun reconociendo el influjo de Capréolo, no creemos inexacto el afirmar que Diego de Deza presenta una personalidad definida. La obra de Capréolo está superada en Deza no sólo en valor metodológico, sino en profundidad, síntesis, presentación de los problemas, claridad y orden, dominio de la teología positiva, penetración y comentario de Santo Tomás. Nos parece que hay que reconocer otros valores, además del «innegable mérito y pura gloria de haber sido el primero, o uno de los primeros teólogos españoles, que dió a luz una teología completa, que sirviese de guía y norte, para interpretar fácil y bastante fielmente al Angel de las Escuelas» [28]. Más justo nos parece el juicio del P. Beltrán de Heredia, O. P., para quien Deza superó en sus *Defensiones* la obra de Capréolo [29]. Este mismo juicio lo formulaba el P. Santiago Ramírez, O. P, «Las *Defensiones Theologicae* de Diego de Deza son muy superiores a las homólogas de Capréolo y émulas de los cé-

---

quaest. 1 fol. 121ra; tom. 4 dist. 1 quaest. 1 fol. 10rb; dist. 4 quaest. 1 fol. 29ra. En los lugares paralelos resuelve Capréolo las objeciones, transcribiendo un párrafo de Santo Tomás. Sin embargo, hay que reconocer que en otros muchos lugares responden ambos con el mismo testimonio del Angélico.

25 *Op. cit.*, tom. 1 dist. 17 quaest. 1 fol. 145; dist. 33 quaest. 1 fol. 239r. A veces, indicará Deza que los argumentos que Capréolo presenta contra Santo Tomás, en el fondo, no impugnan la doctrina de éste. Véase *op. cit.*, tom. 2 fol. 169va; tom. 3 fol. 103ra.

26 *Op. cit.*, tom. 3 dist. 7 et 8 quaest. 1 fol. 37ra.

27 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 18 quaest. 1 fol. 174vbss.

28 PÉREZ GOYENA, *El Cuarto Centenario de la muerte del Maestro Fray Diego de Deza*: RazFe 67(1923) 40.

29 BÁÑEZ D., *Comentarios inéditos a la Tercera Parte de Santo Tomás*, Salamanca 1951, tom. 1: Biblioteca de Teólogos Españoles 16, pag. 27.

lebres *Comentarios* de Cayetano» [30]. Reginaldo Montauro, apenas aparecido el primer libro, estableció una comparación entre Capréolo y Deza, decidiéndose por una superioridad en favor del segundo. El prólogo, aunque manifiesta un indisimulado afán laudatorio, es bastante objetivo en los puntos de la comparación [31].

La figura de Diego de Deza no fue del todo desconocida en el segundo esplendor de la Escolástica. Su nombre aparece junto con el de Capréolo, en Vitoria [32], Cano [33], Báñez [34], Suárez [35], Vázquez [36], Ruiz de Montoya [37], y los Salmanticenses [38]. Molina también lo cita, pero diferenciándolo en opinión de Capréolo [39].

Pero aun así, y siendo Deza, como lo llama Stegmüller,, «tal vez el testigo más calificado del tomismo previtoriano en España» [40], hay que reconocer otra realidad. Deza, aun iniciando un gran reflorecimiento del tomismo [41], no tuvo un influjo propor-

---

30 Ramírez S., *La Facultad de San Esteban de Salamanca. Memoria de su inauguración.* Salamanca 1948.

31 Prol. de Reginaldo Montauro.

32 Vitoria F. de, *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás.* Ed. Beltrán de Heredia V.: Biblioteca de Teólogos Españoles 2-6, Salamanca 1932-1935.

33 *Cod. Ottob. lat.* 286 Bibl. Vat. Utilizamos esta cita, gracias a la amabilidad del R. P. Cándido Pozo S. I., que nos la ha facilitado.

34 Báñez D., *Comentarios inéditos a la Prima Secundae de Santo Tomás.* Ed. Beltrán de Heredia V., Madrid 1944, tom. 2 pag. 241.

35 Suárez F., *Tractatus de Gratia Dei,* lib. 1 cap. 9 num. 1, Parisiis, Ed. Vivès, 1857, tom. 7 pag. 420a.

36 Vázquez G., *Commentaria ac Disputationes in Primam Secundae Sancti Thomae,* disp. 109 cap. 2, Lugduni 1631, tom. 2 pag. 23.

37 Ruiz de Montoya D., *In Primam Secundae Sancti Thomae Commentaria ac Disputationes de scientia, de ideis, de veritate ac de vita Dei,* disp. 28 sect 3, Lutetiae Parisiorum 1629, fol. 229.238.

38 *Collegii Salmanticensis... Cursus Theologicus...,* tract. 14 *De Gratia Dei* disp. 2 dub. 2 § 6. Parisiis 1878, tom. 9 pag. 164.

39 Molina L. de, *Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione Concordia,* part. 4 quaest. 14 art. 13 disp. 48. Ed. Rabeneck J. Oniae-Matriti 1953, pág. 300.

40 Stegmüller Fr., *Francisco de Vitoria y la doctrina de la gracia en la Escuela Salmantina,* Barcelona 1934, pág. 10.

41 Véase Carro V. D., *El maestro Fr. Pedro de Soto y las controversias político-teológicas del siglo XVI.* Salamanca 1950, tom. 2; Idem, *Domingo de Soto y su doctrina jurídica.* Salamanca 1944, pag. 11; García Villoslada R.,

cionado a su personalidad. ¿Cuáles fueron las causas de ello? Indicamos una serie de hechos, de los cuales puede deducirse, al menos, una explicación: 1. La corta permanencia en su profesorado de Salamanca. Esto contribuiría a no dejar una tradición doctrinal muy perenne. 2. La publicación de sus obras, siendo Arzobispo de Sevilla. Entonces la figura de Deza se presentaba como el gran Prelado y el antiguo Inquisidor General. 3. La llegada de Vitoria a la Cátedra, sin esa tradición salmantina. 4. La implantación de la *Suma Teológica* en la Universidad, que relegaba a un plano menos preeminente los *Comentarios a las Sentencias* [42]. 5. La gran renovación efectuada por Vitoria, quien tenía en la mano a Cayetano, el cual ponía en la pista de Capréolo y de ninguna manera en la de Diego de Deza. 6. El que Deza continuara, en opiniones típicas, en la misma línea de Capréolo.

4. Razón del tema

El año 1885 publicaba el P. Cristián Pesch un magnífico artículo, presentando a Deza como premolinista acerca del conocimiento de los futuros [43]. Sobre ese mismo punto hizo unas profundas observaciones Federico Stegmüller en su obra: *Francisco de Vitoria y la doctrina de la gracia en la Escuela Salmantina* [44]. Más re-

---

La Universidad de París, durante los estudios de Francisco de Vitoria. Roma 1938, pag. 302.11, donde afirma: "En la reforma de Vitoria no se puede prescindir de la tradición teológica española del siglo 15 y comienzos del 16, que es, en buena parte, puramente tomista y comentadora de la *Suma*, aunque medieval todavía, como puede verse en Diego de Deza, uno de sus principales representantes".

Contribuyó Deza, en la fundación que hizo del Colegio de Santo Tomás de Sevilla, a la enseñanza de Santo Tomás. Véase García Villoslada. *Op. cit.*, pag. 303. Beltrán de Heredia afirma que en el mismo Colegio se implanta la *Suma*, y se proscribe el nominalismo, en su artículo: *Accidentada y efímera aparición del nominalismo en Salamanca:* CiencTom 62(1942) 72.

42 G. Villoslada, *Op. cit.*, pag. 304; Véase Ehrle F.-March J. M., *Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo 16:* EstEcl 8(1929) 162.

43 Pesch Chr., *Ein Dominikanerbischof als Molinist vor Molina:* ZschrkathTheol 9(1885) 171-177.

44 Stegmüller Fr., *Francisco de Vitoria y la doctrina de la gracia en la Escuela salmantina*, pag. 11ss.

cientemente el P. Iturrioz estudiaba en él la causalidad de los Sacramentos [45]. El P. Alfaro presentaba, en su obra *Lo natural y lo sobrenatural*, un aspecto interesante de la concepción de Deza acerca del apetito innato de la visión beatífica y la gratuidad de la misma [46]. Mori analizaba el motivo de la fe según Deza [47].

Sobre todo esto quedaban aún importantes puntos por tocar. El sistema sobre la gracia, tratado con cierta amplitud, podía dar una visión más completa sobre su concepción teológica. El tema, en sí, sugiere la presentación de problemas fundamentales para un teólogo. Por otra parte, no se desconoce el momento histórico, en que queda enclavada la figura de Diego de Deza.

El mismo año, en que Martín Lutero fijaba sus veinticinco tesis acerca de las Indulgencias en la Iglesia del Palacio de Wittemberg, aparecían las *Nuevas Defensiones* del Arzobispo de Sevilla. Mientras Lutero, en su *Comentario a las Epístolas de San Pablo*, elabora su doctrina sobre la justificación, Deza trabaja en la preparación de su obra.

La importancia del tema, además de su valoración intrínseca está en que presenta la concepción de un teólogo salmantino previtoriano. Fray Diego de Deza queda antes del Concilio de Trento, pero no a mucha distancia de él. Su doctrina sobre la gracia es lo que opinaba un español, que no tuvo que reaccionar, afirmando la doctrina católica, frente a la herejía luterana.

---

45 Iturrioz D., *La definición del Concilio de Trento sobre la causalidad de los Sacramentos*. Madrid 1951, pag. 77.

46 Alfaro J., *Lo natural y lo sobrenatural. Estudio histórico, desde Santo Tomás hasta Cayetano*. Madrid 1952, pāg. 240-243.282.

47 Mori J. *Il motivo della fede*. Roma 1953, pag. 20.

I. SITUACION DEL HOMBRE SIN LA GRACIA

Sumario.—1. La situación del hombre antes del pecado. — 2. El pecado original. — 3. Las fuerzas del hombre caído.

Estudiamos, primeramente, lo que llamaríamos aspecto negativo del sistema. Queremos destacar, como punto fundamental, la impotencia para el bien moral que tiene el hombre abandonado a sí mismo. Para llegar a esa consecuencia precede la doctrina acerca del pecado original. Todavía para completar y ajustar más la visión, exponemos la doctrina de Deza acerca de la elevación del hombre al orden sobrenatural y su situación respecto del bien, en el estado de inocencia.

1. La situación del hombre antes del pecado

Sumario.—1. La justicia original. — 2. ¿La integridad, don natural? — 3. La sobrenaturalidad y la gratuidad de la gracia y de la visión beatífica. — 4. La impecabilidad del hombre. — 5. Necesidad de un auxilio especial para obrar el bien moral. — 6. ¿El hombre, creado en gracia? — 7. Conclusión.

1. La justicia original

El hombre poseía, en el estado de inocencia, una *integridad y un orden especial*, que ya, en el estado consiguiente al pecado, no conserva. Dios le había conferido el don de la justicia original, para que tuviera una rectitud tal que, mediante actos meritorios, consiguiera la vida eterna [48].

La justicia original, conferida en función de la visión beatífica, hacía al hombre *recto*. Y la rectitud propia de ese estado com-

48 Deza, *Novarum Defensionum...*, tom. 2 dist. 33 quaest. 1 fol. 232vb: "Donum iustitiae originalis collatum fuit homini a Deo, ad hoc quod perfectionem quandam rectitudinis haberet, qua, in statu huius vitae, ubi est locus merendi, proficeret per actus virtutum ad visionem divinae essentiae obtinendam in patria, **ubi est locus recipiendi pro meritis**".

prendía un triple sometimiento: el de la razón a Dios, el de las fuerzas inferiores a la razón, y el del cuerpo al alma. Un triple sometimiento, jerarquizado en la dependencia causal, por que *el primero*, el de la razón a Dios, era causa de los otros dos [49].

No puede dudarse que, en la doctrina de Deza, la gracia *gratum faciens* formaba parte de la justicia original. No sólo porque el pensamiento de Capréolo, a quien él sigue, es completamente claro en este punto [50], sino porque su manifestación es terminante y más vigorosa que la de aquél:

> «... quemadmodum et gratia gratum faciens, quae in iustitia originali includebatur tanquam principalis virtus ipsius» [51].

Si la gracia no fuera un elemento integrante de la justicia original, carecería de sentido el que *se incluyera en ella*. Por lo mismo, tampoco podría afirmar Deza que la visión beatífica era un don debido al hombre por razón de la justicia original. Debida le era también por razón de ella, en esta vida, la inmunidad de

---

49 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 33 quaest. 1 fol. 232vb: "Rectitudo autem fuit in hoc quod ratio Deo subdebatur, rationi vero inferiores vires, et animae corpus; prima siquidem subiectio causa erat et secundae et tertiae". En esta definición, Deza no hace más que reflejar, casi literalmente lo que había afirmado Santo Tomás. en la *Suma*, 1 quaest. 95 art. 1 in corp., acerca de la justicia original.

50 CAPREOLUS I., *Defensiones Theologiae Divi Thomae Aquinatis*, libr. 2 dist. 31 quaest. 1 art. 3, Turonibus, A. Cattier, 1900-1908, tom. 4 pag. 358. Véase SAGÜÉS J. F., *De Deo Creante et Elevante:* Sacrae Theologiae Summa 2 Madrid B. A. C. 90, 1952, pag. 745.

51 DEZA, *Novarum Defensionum...*, tom. 2 dist. 30 et 31 quaest. 1 fol. 228vb Sobre la mente de Santo Tomás en este punto véase KORS, J. B. *La justice primitive et le péché originel d'après S. Thomas*, Kain 1922, p. 133ss; BITTREMIEUX J., *La distinction entre la justice originelle et la grâce sanctifiante d'après saint Thomas d'Aquin:* RevThom 26(1921) 121-150; MICHEL A., *La grâce sanctifiante et la justice originelle:* RevThom 26(1921) 424-431; D'ALES A., *Justice originelle et péché originel:* NouvRevTheol 50(1923) 416-427; MARTÍN R. M. *La doctrina sobre el pecado original en la Suma contra Gentiles:* CienciTom 10(1914) 397-399; HUARTE G., *De distinctione inter iustitiam originalem et gratiam sanctificantem:* Greg 5(1924) 183-207; HUGON E., *De gratia primi hominis:* Ang 4(1927) 361-381; VAN ROO W., *Grace and original justice according to St. Thomas:* Analecta Gregoriana 75, Romae 1955.

la concupiscencia, la inmortalidad, y el que el hombre pudiera hacer actos meritorios de la vida eterna, para los cuales es absolutamente necesaria la gracia santificante [52].

La importancia de la gracia dentro de la justicia la destaca claramente: *principalis virtus ipsius*. Sin duda, que a ella se debía, aunque expresamente no lo diga, el sometimiento de la razón a Dios. Por eso la gracia, de alguna manera, era causa del sometimiento de las fuerzas inferiores a la razón, y del sometimiento del cuerpo al alma.

La justicia original comprendía los dones de inmortalidad, integridad y gracia *gratum faciens*. Era una perfección enteramente gratuita. Si el hombre la poseía, era por liberalidad de Dios [53]. Basado precisamente en esto, Deza concede a Durando la posibilidad de un estado en el que no existiera la justicia original. El hombre *in solis naturalibus* no tendría justicia original, sin que la ausencia de ella revistiera la razón de privación y por lo tanto de pecado:

> «Talis autem carentia [iustitiae originalis] privativa non fuisset in homine constituto in solis naturalibus» [54].

Afirma Deza, con bastante claridad, que tanto la gracia como la integridad y la inmortalidad eran dones debidos al hombre, en virtud de la justicia original [55]. Siendo ésta un don gratuito, implícitamente está afirmando la gratuidad de los dones que com-

---

52 DEZA, *Novarum Defensionum...*, tom. 2 dist. 27 quaest. 1 fol. 209va.

53 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 30 et 31 quaest. 1 fol. 226rb. 225vb. 228va. Tanto Deza como Capréolo se refieren, en este punto, a Santo Tomás. Véase CAPREOLUS, *Defensiones...*, libr. 2 dist. 30 quaest. 1 art. 3 tom. 4 pag. 346.

54 DEZA, *op. cit.*, tom. 2 dist. 30 et 31 quaest. 1 fol. 228rb. Capréolo, al examinar el mismo argumento de Durando, contra la esencia del pecado original, afirma que la justicia original era en Adán y en sus descendientes un don debido. No hace la alusión explícita de Deza al hombre constituído *in solis naturalibus*. Sin embargo, implícitamente, lo supone. Véase CAPREOLUS, *Defensiones...*, libr. 2 dist. 30 quaest. 1 art. 3 tom. 4 pag. 345. Sobre la doctrina de Durando, véase ALFARO J., *Lo natural y lo sobrenatural*, pag. 226ss.

55 DEZA, *Op. cit.*, tom. 2 dist. 33 quaest. 1 fol. 232vb: "...duplex bonum, quod ex iustitia originali homini debebatur: unum in hac vita, debita scilicet obedientia virium ac corporis sub anima, profectus virtutis ad meritum..."

prendía. Por lo tanto el hombre *in solis naturalibus*, cuya posibilidad se admite, al carecer de la justicia original, carecería de la gracia *gratum faciens*, de la integridad y de la inmortalidad. Y en ese estado la naturaleza no carecería de algo que le fuera debido: *no estaría privada de perfecciones.*

Particularmente Deza sostiene, por separado, que tanto la inmortalidad [56] como la gracia habitual [57] son dones, que no se deben a la naturaleza. Sin embargo, al tratar de la concupiscencia, manifiesta terminantemente que no es un hábito natural:

> «Advertendum, tamen, quod habitus hic concupiscentiae neque est naturalis, ad naturam per se conveniens, cum sit malus et ad malum inclinans; omnis autem natura est bona utpote a Deo creata: 'Vidit Deus cuncta quae fecerat et erant valde bona'; neque ex natura per se consequens in quantum huiusmodi, propter eandem rationem, quia eiusdem auctoris est naturam dare et consequentia ad naturam; neque iterum habitus ipse concupiscentiae est infusus, quia huiusmodi infusio esse non potest nisi a Deo...» [58].

2. ¿La integridad, don natural?

Si la concupiscencia no es un hábito natural, implícitamente se está afirmando, con toda lógica, que lo opuesto a ella, el don de la integridad, era una perfección de índole natural. Ahora bien, si la integridad es un don natural, ¿cómo puede concluirse, supuesta la afirmación clara de la gratuidad de la justicia original, que sea un don gratuito?

Para resolver esta, al parecer implícita contradicción, hay que comenzar por responder a la siguiente cuestión: ¿Qué sentido tiene aquí el que la concupiscencia no es un hábito natural?

Cuando Deza comienza por definir que la concupiscencia es un hábito, lo primero que hace es indicar que no se trata de un hábi-

---

56 *Op. cit.*, tom. 3 dist. 15-17 quaest. 1 fol. 77ra; tom. 2 dist. 30 et 31 quaest. 1 fol 223ra.

57 *Op. cit.*, tom. 1 dist. 40 quaest. 1 fol. 286ra; tom. 3 dist. 13 quaest. 1 fol. 55va; dist. 10 et 11 quaest. 2 fol. 49rb; tom. 4 dist. 14 quaest. 2 fol. 82vb.

58 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 30 et 31 quaest. 1 fol. 226ra.

lo, que simplemente provenga de una forma positiva [59]. Pertenece la concupiscencia a otra clase de hábitos, que suponen una privación de la cual dependen:

> «Alio modo dicitur aliquid habile, non ex forma directe inclinante, sed ex subtractione alicuius impedientis eius habilitatem: sicut equus dicitur habilis vel pronus, rupto vel substracto freno» [60].

El hábito de la concupiscencia supone la privación de la justicia original. Y por eso lo definirá como «la desordenada disposición de las partes inferiores del alma, que tiende al mal, causada por la privación de la justicia original» [61]. En esta segunda clase de hábitos, en la cual se ha colocado a la concupiscencia, la inclinación, lo propio del hábito en cuanto tal, proviene de la substracción de algo que la impedía. Luego en el sujeto *radicalmente* se daba la inclinación, la cual de hecho estaba impedida. El ejemplo que emplea lo describe gráficamente. En el caso concreto: la justicia original, don gratuito, impedía el desorden de las fuerzas que radicaban en la naturaleza. Por eso Deza indicará, de una forma directa, que la justicia original *prohibía*, impedía, el desorden de las fuerzas inferiores [62]. De esta manera tenemos que lógicamente, según su pensamiento, si el hombre carece de dicho don gratuito, la concupiscencia debe ser algo que se siga de la naturaleza.

Ya en esta misma definición se ve claro que, al decir después

---

59 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 30 et 31 quaest. 1 fol. 225vb: "...habitus est, secundum quem aliquid efficitur habile ad aliquid. Hoc autem dupliciter contingit: uno modo, ex aliqua forma inclinante ad illud, quemadmodum corpus grave dicitur habile ad motum deorsum, ex forma sua, quam habet a generante, qua inclinatur ad talem motum et huiusmodi habilitas est aliquid positivum... Primo modo, concupiscentia, quae ex peccato originali est quid materiale, non dicitur habitus seu habilitas, nam habitus, primo modo dictus, est aliqua forma positiva..."

60 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 30 et 31 quaest. 1 fol. 225vb.

61 *Op. cit.* tom. 2 dist. 30 et 31 quaest. 1 fol. 225vb: "Est enim inordinata dispositio inferiorum partium animae ad malum tendens ex subtractione originalis iustitiae causata".

62 DEZA, *Circa Epistolam ad Romanos*, cap. 5.

que la concupiscencia no es un hábito natural, este término *natural* no puede tomarse en un sentido demasiado estricto.

Pero, cuando Deza comienza a tratar *ex professo* de la concupiscencia, no se refiere a ella, considerada de una forma abstracta; él habla de la concupiscencia *histórica*: la que proviene del pecado y es elemento material del mismo [63]. Más aún, le preocupa tanto la concupiscencia así considerada que, cuando afirma ser un hábito, en el sentido expuesto, inmediatamente añade una observación, que cree importante. Y es que no debe decirse simplemente *hábito*, sino *hábito corrompido*. De otra forma no podría llamarse pecado:

> «Secundo modo concupiscentia, de qua est sermo, dici potest habitus vel magis habilitas corrupta. Non enim proprie et simpliciter dici debet habitus seu habilitas, quia habitus sic dictus privationi opponitur, ac per hoc peccatum, quod est privatio, dici non posset» [64].

De tal manera insiste en esto que él mismo sugiere, para aclararlo más, la dificultad de explicar la razón de culpabilidad en un hábito, que ni se contrae por actos personales, ni por voluntad propia [65]. Y sin mitigar nada lo que antes afirmó, sólo concreta que se trata de una culpabilidad distinta de la que conviene al pecado actual [66]. La concupiscencia tiene la razón de defecto culpable, que pierde al recibirse la gracia [67].

De estas observaciones se desprende una consecuencia innegable: Deza está hablando de la concupiscencia históricamente considerada, la cual, en su doctrina tomista sobre el pecado original, forma parte del mismo, con razón de culpabilidad, si bien sólo como elemento material. Ahora bien, considerada la concupiscen-

---

63 DEZA, *Novarum Defensionum...*, tom. 2 dist. 30 et 31 quaest. 1, fol. 225vb: "...concupiscentia, quae ex peccato originali est quid materiale..."

64 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 30 et 31 quaest. 1 fol. 226ra.

65 Loc. cit.

66 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 30 et 31 quaest. 1 fol. 226rb.

67 DEZA, *Circa Epistolam ad Romanos*, cap. 5: "...fomes, qualitas morbida, corruptus habitus, vel qualitercumque nominetur dispositio illa virium inordinata, non manet in statu gratiae, secundum quod ponitur peccatum originale, scilicet, in quantum est defectus quidam culpabilis..."

cia bajo este aspecto, nada de extraño tiene el que diga de ella que no es un hábito *natural*.

Por otro camino, llegamos también a la misma consecuencia. La razón ultima, que daba para demostrar que no es un hábito natural, estaba precisamente en que Dios ni podía causarla juntamente con la naturaleza, ni podía infundirla, porque se trataba de un hábito *malo* [68]. Este concepto de *hábito malo*, por el contexto en que se emplea, hay que entenderlo no en un sentido físico, sino moral. Y entendido así, es sumamente lógico y explicable el decir que tal hábito, ni conviene a la naturaleza, ni se sigue de la naturaleza, ni lo infunde Dios.

Por otra parte, reparemos que lo que Deza intenta con este proceso es simplemente indicar la causa de la existencia de la concupiscencia; pero no una causa posible de la concupiscencia en cuanto tal, sino la causa real de la concupiscencia histórica: de la que se da en este estado. De ella es completamente cierto que ni la ha causado Dios juntamente con la naturaleza, ni la ha infundido, ni se ha adquirido con actos personales. Y tiene esto su valor, aun cuando la concupiscencia prescindiera en sí, —y no es ésta la hipótesis de Deza—, de la razón de culpa. La única causa la indica él mismo, a continuación:

> « ..sed est habitus per vitiatam originem innatus et tractus: per actum tamen alterius, scilicet primi parentis» [69].

No negamos que el texto, que acabamos de estudiar, pueda a primera vista desorientar bastante. La interpretación es del todo justificada, aun cuando no se tuviera en cuenta la afirmación de la gratuidad de la justicia original, y de que la integridad era un don que provenía de ella. Confirma más esto mismo el que Deza no se separa absolutamente nada del pensamiento de Santo Tomás y de la exposición de Capréolo. Y ambos indican que la integridad no era un don natural [70].

---

68 DEZA, *Novarum Defensionum...* tom. 2 dist. 30 et 31 quaest. 1 fol. 226va.

69 Loc cit.

70 THOMAS AQUINAS, *In 2 Sententiarum*, dist. 30 quaest. 1 art. 1 in corp; *Summa Theologica*, 1 quaest. 95 art. 1 in corp; *In 2 Sententiarum*, dist. 31

Por otra parte, ni incluso la exposición que hace Deza representa algo nuevo. Ya Santo Tomás indicaba también que la concupiscencia no es un hábito natural *proprie loquendo* [71]. Este lugar, al que se refiere aquél algunas veces en este asunto, le debió inspirar al menos las ideas principales de su doctrina:

SANTO TOMAS	DEZA
Omnis habitus aut est naturalis aut acquisitus aut infusus. Sed peccatum originale *non est habitus naturalis,* quia secundum Dionysium, 4 c. De divinis Nominibus: *nihil quod inest alicui secundum naturam est ei malum.* Similiter *nec est habitus acquisitus: quia habitus acquisiti causantur ex actibus,* ut patet per Philosophum 2 Ethicorum cap. 1; peccatum autem originale *non acquiritur sed trahitur per originem.* Similiter etiam *non est habitus infusus; quia talium habituum solus Deus est causa intus operans in anima, qui tamen non potest esse causa peccati.* Ergo nullo modo peccatum originale est habitualis concupiscentia.	Advertendum tamen quod habitus hic concupiscentiae *neque est naturalis, ad naturam per se conveniens cum sit malus et ad malum inclinans...*
	neque iterum habitus ipse concupiscentiae est infusus, quia huiusmodi infusio esse non potest nisi a Deo; neque est habitus acquisitus ex actibus propriae personae, cuius est per modum habituum qui acquisiti nominantur.
Ad quintum dicendum est quod sicut habitus vitiosus, qui est *proprius huius personae est acquisitus ex actibus huius personae;* ita et habitualis concupiscentia, quae pertinet ad peccatum naturae, *est acquisita ex*	Sed est *habitus per vitiatam originem innatus et tractus: per actum tamen alterius, scilicet primi parentis* [73].

quaest. 1 art. 2 ad 3; *De Malo,* quaest. 5 art. 5 ad 1; Véase Kors, *La justice primitive et le péché originel d'après S. Thomas,* pag. 163; Capreolus, *Defensiones..*, libr. 2 dist. 30 quaest. 1 art. 1 tom. 4 pag. 329.

71 Thomas Aquinas (S), *De Malo,* quaest. 4 art. 2 ad 5. Véase también *Summa Theologica,* 1-2 quaest. 82 art. 3 ad 1; quaest. 85 art. 3 ad 3.

voluntario actu primi parentis; non autem est naturalis proprie loquendo neque infusa [72].

En resumen, Deza sigue una línea netamente tomista en el estudio que hace sobre la concupiscencia habitual. Sólo de esta afirmación: «el hábito de la concupiscencia no es natural», no puede concluirse, según hemos explicado, que el don de la integridad sea una perfección debida a la naturaleza. Pero tendremos que asegurarnos aún más en lo legítimo de esta consecuencia, si consideramos todo lo dicho a la luz de dos principios clarísimamente expuestos: 1.º La justicia original era un don gratuito. 2.º La integridad formaba parte de la misma.

Si Deza admite la posibilidad de un estado sin justicia original, como de hecho lo admite, sólo de esto ya podríamos deducir lógicamente en su doctrina, que Dios podría crear al hombre sin el don de la integridad. Esta consecuencia adquiere más claridad, después de ver que Deza no considera la integridad como una perfección debida a la naturaleza.

Nada de extraño tiene, por otra parte, que la integridad, en cuanto perfecciona al hombre con un mayor control y dominio de la razón sobre todas sus partes, pueda decirse, en un sentido muy amplio, *natural* [74].

Como tampoco debe extrañar el que la concupiscencia sea, sin duda por la misma razón, una herida de la naturaleza. Deza, refiriéndose explícitamente a Santo Tomás, la enumera entre las cuatro heridas de la naturaleza, causadas por el pecado original [75]. Pero, aun así, la concupiscencia representa de hecho en Deza un defecto de la naturaleza abandonada a sí misma:

> « ...remanet autem fomes aut illa virium inordinata dispositio prout est defectus naturae in se relictae. » [76].

---

72 THOMAS AQUINAS, *De Malo*, quaest. 4 art. 2 num. 5 et ad 5.

73 DEZA, *Novarum Defensionum...*, tom. 2 dist. 30 et 31 quaest. 1 fol. 226ra.

74 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 30 et 31 quaest. 1 fol. 226ra. Vease THOMAS AQUINAS, *Summa Theologica*, 1-2 quaest. 82 art. 3 ad 1; quaest. 85 art. 3 ad 3.

75 DEZA. *Novarum Defensionum...* tom. 2 dist. 30 et 31; quaest. 1 fol. 226rb; Véase THOMAS AQUINAS, *Summa Theologica*, 1-2 quaest. 85 art. 3.

76 DEZA, *Circa Epistolam ad Romanos*, cap. 5.

3. La sobrenaturalidad y la gratuidad de la gracia y de la visión beatífica

El hombre, antes del pecado, se encontraba, por la justicia original, en un estado enteramente gratuito. En ese estado, además de la integridad e inmortalidad, poseía el don de la gracia *gratum faciens*. Todo ello estaba ordenado a la visión de la esencia divina en la vida futura, la cual le era debida, mientras se conservase sin pecado. Entre todos estos dones gratuitos Deza atiende particularmente a dos: a la gracia *gratum faciens* y a *la gloria;* y afirma de ellos una especial trascendencia, que jamás aplicará a la integridad y a la inmortalidad.

Con una claridad admirable distingue las perfecciones naturales de las sobrenaturales. Las perfecciones, que naturalmente pueden adquirirse con las fuerzas de la naturaleza, son debidas; las perfecciones, que sobrepasan las fuerzas de la naturaleza, son indebidas. Entre estas últimas perfecciones están la gracia y la gloria [77]. De esta forma lo natural es debido y lo sobrenatural indebido. Esta concepción de natural y sobrenatural distingue, por razón del fin último, dos órdenes distintos.

Deza fija un fin último natural: la contemplación de Dios en la vida futura, cual la puede conseguir el entendimiento con sus fuerzas naturales:

> «... homo etiam ad consequendum finem sibi connaturalem, qui est contemplatio divinorum, qualis est possibilis per lumen intellectui hominis connaturale...» [78].

Para la consecución de dicho fin, tiene el hombre: 1.° naturaleza proporcionada, connatural al mismo; 2.° apetito natural;

---

77 DEZA, *Novarum Defensionum...*, tom. 1 dist. 4 quaest. 1 fol. 286rab: "...licet enim debitum sit quod fiat sub perfectione, quae est apta sibi inesse naturaliter et viribus naturae, non tamen sibi est debitum quod fiat sub perfectione excedente vires suas, quemadmodum est in proposito de gratia et gloria, quae sunt effectus praedestinationis." Véase ALFARO J., *Lo natural y lo sobrenatural...*, pag. 282; CAPREOLUS, *Defensiones...*, libr. 1 dist. 17 quaest. 1 tom. 2 pag. 87.

78 DEZA, *Novarum Defensionum...*, tom. 4 dist. 14 quaest. 2 fol. 82vb.

2.° fuerzas capaces de hacer actos, con los cuales lo pueda obtener [79].

Pero el hombre está destinado, de hecho, por liberalidad de Dios, a otro fin sobrenatural [80]. Y por razón de este fin, enteramente trascendente, *supra humanae naturae condicionem*, surge un nuevo orden gratuito:

> « ...cum igitur praeter hunc finem sit alius finis hominis, ad quem ordinatur et praeparatur a Deo supra humanae naturae condicionem, scilicet vita aeterna, quae consistit in Dei visione per essentiam, soli Deo connaturalis, ac per hoc omnis naturae creatae proportionem excedens, necessarium est quod ad huiusmodi finem consequendum, homini detur a Deo, non solum aliquid per quod eius appetitus in hunc finem inclinetur et ad illum operetur, sed etiam quod aliquid sibi detur, per quod natura hominis ad quandam dignitatem sublimetur, ut talis finis sit ei competens et proportionatus, et hoc est gratia gratum faciens, quae, ut praemissum est facit hominem consortem divinae naturae...» [81].

El hombre queda constituído en un nuevo orden sobrenatural

---

79 *Op. cit.*, tom. 4 dist. 14 quaest. 2 fol. 82vb: "Homo ad consequendum finem sibi connaturalem..., exigit naturam tali fini proportionatam quae est humana; habet etiam naturalem appetitum ad finem ipsum, et secundum vires naturales habet operationes, quibus talem finem adipisci potest, adiuvantibus virtutum habitibus, qui appetitus inclinationem perficiunt ac determinant..." Deza está reflejando el pensamiento de Santo Tomás, si bien no lo transcribe literalmente. Véase THOMAS AQUINAS, *De Veritate*, quaest. 27 art. 2 in corp. Capréolo hace también la distinción entre perfecciones naturales y sobrenaturales, apoyándose en el mismo texto de Santo Tomás. Véase la obra de CAPRÉOLO, *Defensiones...*, libr. 2 dist. 26 quaest. 1 art. 1 tom. 4 pag. 257.

80 DEZA, *Novarum Defensionum...*, tom. 3 dist. 33 quaest. 1 fol. 121va. "...unde ad finem supernaturalem, ad quem per Dei gratiam homo ordinatur, aliam rectitudinem et proportionem actus humani acquirunt..." Deza se refiere repetidas veces, a este fin sobrenatural del hombre. Así, por ejemplo, en la misma obra, Prol. quaest. 1 fol. 7va; tom. 2 dist. 4 quaest. 1 fol. 94va. 96va; dist. 26 quaest. 1 fol. 205ra; dist. 33 quaest. 1 fol. 232vb. 233ra; dist. 40 quaest. 1 fol. 259vb; dist. 5 quaest. 1 fol. 103ra; tom. 3 dist. 34 et 35 quaest. 1 fol. 123ra; tom. 4 dist. 1 quaest. 1 fol. 14; dist. 49 quaest. 4 fol. 213va; quaest. 2 fol. 205va. Alude también, en otra ocasión, a la distinción entre el fin sobrenatural y el connatural. Véase *Op. cit.*, tom. 3 dist. 33 quaest. 1 fol. 121va.

81 *Op. cit.*, tom. 4 dist. 14 quaest. 2 fol. 82vb.

con todas las perfecciones sobrenaturales, análogas a las que posee para la consecución del fin natural: 1.º una elevación de la naturaleza, que la hace, por la gracia, proporcionada, *connatural*, a la visión; 2.º inclinación en el apetito hacia el fin; 3.º virtudes: potencias para hacer actos meritorios [82].

La gracia, en la exposición que hace Deza, es algo exigido por el mismo fin, la visión beatífica, para que este fin pueda ser proporcionado al hombre. Esto indica, y lo dirá expresamente en otro lugar, que ambas perfecciones, gracia y gloria, *están en el mismo género* [83]. Por eso aplicará a ambas perfecciones un esquema doctrinal en todo idéntico. Del concepto previo de *indebido* ha llegado a penetrar profundamente en la índole de lo sobrenatural.

Afirma terminantemente que la visión de la esencia divina sobrepasa la índole de la naturaleza humana. La razón está en que se trata de una perfección que es *connatural a solo Dios*. Es una perfección de orden divino. Y de ello se sigue que no pueda ser connatural al hombre:

> « ...soli Deo connaturalis, ac per hoc omnis naturae creatae proportionem excedens...» [84].

Lo mismo que la gloria, la gracia es una perfección que, como contradistinta de las naturales, trasciende la naturaleza. Por eso el conocimiento de la naturaleza no lleva al conocimiento de ella, que está *supra naturam* [85]. Y la razón en que se apoya esta trascendencia es idéntica: se trata de una perfección natural a solo Dios:

---

82 Loc. cit.

83 *Op. cit.*, tom. 4 dist. 14 quaest. 2 fol. 82vb. Véase, también de la misma obra, tom. 2 dist. 4 quaest. 1 fol. 95vb; dist. 26 quaest. 1 fol. 205va. 206va; dist. 27 quaest. 1 fol. 209vb.

84 *Op. cit.*, tom. 4 dist. 14 quaest. 2 fol. 82vb. Deza da a la expresión más vigor que Santo Tomás en *De Veritate*, quaest. 27 art. 2 in corp.

85 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 4 quaest. 1 fol. 96va: "...nam ex cognitione suae naturae non recte infertur quod cognosceret [angelus] ea, quae supra naturam suam sibi inhaerent, quia naturae cognitio non ducit nisi in cognitionem naturalium, non in cognitionem supernaturalium, qualis erat gratia..." Véase también *op. cit.* tom. 2 dist. 4 quaest. 1 fol. 96vb; dist. 5 quaest. 1 fol. 103ra; dist. 4 quaest. 1 fol. 94va; tom. 3 dist. 13 quaest. 1 fol. 55va.

«...ex quo sequitur quod illa perfectio, quae non est data alicui naturae, ut sit ei naturalis, non potest illi dari ut sit naturalis...

.. quia gratia non est angelo vel homini connaturalis, sed soli Deo, [infertur] quod non potest fieri creaturae intellectuali naturalis, nisi mutetur in naturam divinam, cui soli gratia est naturalis» [86].

La gracia y la gloria, pues, naturalmente, sólo convienen a Dios. Por lo tanto, para que fueran naturales al hombre, tendría que cambiarse su naturaleza en naturaleza de Dios. Apoyado en este principio, concluía que la visión era sobrenatural a *toda naturaleza creada*, y que la gracia lo era al ángel y al hombre: a la criatura intelectual. Pero el principio tiene igualmente valor para toda naturaleza, no sólo creada, sino incluso creable. Por lo tanto, Deza, aun cuando no emplee esta terminología, admite respecto de estas perfecciones una sobrenaturalidad absoluta e intrínseca. Como una consecuencia de esto, dichas perfecciones sólo pueden convenir gratuitamente a la criatura, creada, y creable.

No cabe duda que Deza se inspiró, en esta concepción profundísima de lo sobrenatural, en Santo Tomás, a quien, a veces, no hace más que trascribir casi literalmente:

SANTO TOMAS	DEZA
«Sed est *alius finis, ad quem homo a Deo praeparatur, naturae humanae proportionem excedens, scilicet vita aeterna, quae excedit proportionem cuiuslibet naturae creatae; soli Deo connaturalis existens*» [87]	«Cum igitur praeter hunc finem *sit alius finis hominis, ad quem* ordinatur et *praeparatur a Deo supra humanae naturae condicionem, scilicet vita aeterna* quae consistit in Dei visione per essentiam *soli Deo connaturalis, ac per hoc omnis naturae creatae proportionem excedens*»... [88]

Deza captó perfectamente el pensamiento del Doctor Angélico y supo darle una exposición vigorosa.

---

86 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 21-23 quaest. 1 fol. 187ra.
87 THOMAS AQUINAS, *De Veritate*, quaest. 27 art. 2 in corp.
88 DEZA, *Novarum Defensionum...*, tom. 4 dist. 14 quaest. 2 fol. 82vb.

Afirmada la sobrenaturalidad de la visión, sostendrá, por otra parte, que en la naturaleza humana hay un apetito innato de la misma. Tal apetito no reside en la voluntad, sino en el entendimiento. Porque toda potencia apetece necesaria y naturalmente su propia perfección, el entendimiento humano apetece la visión de Dios, que representa su perfección última [89]. De igual manera, en la naturaleza humana hay una inclinación natural a la gracia [90], que sigue naturalmente los principios de la naturaleza [91].

Este apetito innato de la visión y esta natural inclinación a la gracia, que tal como él la define coincide con su concepto de *apetito innato*, hay que entenderlos de tal manera que la consecución de la gloria y de la gracia no se deba a las fuerzas de la naturaleza. El hombre no puede con sus fuerzas naturales obtener dichas perfecciones: sobrepasan sus fuerzas activas [92]. En este sentido, Deza sostiene que en la naturaleza humana no hay, respecto de las perfecciones sobrenaturales, una potencia natural, es decir, que pueda ser actuada por un agente natural. Existe una potencia obediencial, que no es otra cosa que una mera relación de razón [93]. El

---

89 ALFARO, *Lo natural y lo sobrenatural*, pag. 240.

90 DEZA, *Novarum Defensionum...*, tom. 2 dist. 7 quaest. 1 fol. 118vb: "Verumtamen, quia peccatum seu culpa naturam non tollit aut diminuit, nunquam ipsa habilitas et inclinatio naturae totaliter auferri potest, quantuncumque eius diminutio in infinitum abiret, eo quod ipsa habilitas et inclinatio naturae ad gratiam radicatur in principiis essentialibus ipsius naturae".

91 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 34 quaest. 2 fol. 242rb: "Nostra conclusio loquitur de habilitate et aptitudine animae naturali, quae principia humanae naturae naturaliter consequitur". Capréolo, en el lugar paralelo a éste, se expresa en el mismo sentido. *Defensiones...*, libr. 2 dist. 34 quaest. 2 art. 3 tom. 4 pag. 406.

92 DEZA, *Novarum Defensionum...* tom. 1 dist. 39 et 40 quaest. 1 fol. 286ra; tom. 4 dist. 1 quaest. 1 fol. 14; dist. 49 quaest. 4 fol. 213va; tom. 2 dist. 33 quaest. 1 fol. 233ra; dist. 21-23 quaest. 1 fol. 186vbss; dist. 41-43 quaest. 1 fol. 187rb. Véase ALFARO, *Lo natural y lo sobrenatural*, pag. 282. Deza, sin embargo admite que el hombre podría obtener la visión *de potentia Dei absoluta*, con solo el auxilio general: "...nam potuit Deus, de potentia absoluta, angelo vel alteri creaturae finitae naturae et potentiae, conferre quod per sua naturalia, absque habituali et supernaturali gratia, per solum eius auxilium generale posset attingere, ad videndam eius essentiam; non enim hoc implicat contradictionem." Véase CAPREOLUS, *Defensiones...*, libr. 1 dist. 17 quaest. 1 tom. 2 pag. 87.

93 DEZA, *Novarum Defensionum...*, Prol. quaest. 1 fol. 7va. Deza depen-

obtener tales perfecciones se debe solamente a la liberalidad de Dios [94].

---

dió enteramente de Capréolo, al atribuir a Escoto la opinión de que pudiera conocerse el fin último sobrenatural, a través del conocimiento de la naturaleza del hombre. En la respuesta, no hizo más que repetir lo que antes había afirmado Capréolo:

Capréolo	Deza
"Ad primum contra sextam conclusionem et ad secundum dicitur sicut ibidem dicebatur. *Non enim oportet quod, cognita aliqua natura cognoscatur perfecte omnis eius causa efficiens aut finalis, nisi loquendo de efficiente univoco, et de fine proportionato naturae* cognitae. Tunc ad primam improbationem datae solutionis dicitur quod *Augustinus non intendit quod potentia naturae humanae ad fidem et charitatem* et huiusmodi *sit proprie loquendo potentia naturalis, talis* enim potentia est quaedam inchoatio actus, *et potest reduci in actum per agens naturale; sed accipit ibi naturale pro omni illo quod inest naturae a sua institutione.* Natura humana, *ex hoc quod est intellectiva, est in potentia obocdientiali ad huiusmodi habitus supernaturales; ideo illa potentia improprie dicitur naturalis.* Tunc dico quod, licet, *cognita* et *comprehensa aliqua natura, possit cognosci omnis eius potentia naturalis primo modo capiendo potentiam naturalem,* non tamen omnis potentia naturalis, secundo modo, quia *talis potentia oboedientialis non est nisi quaedam relatio ad cuius cognitionem non sufficit cognoscere* fundamentum" (Prol. quaest. 1 art. 3 tom. 1 pag. 18s).	"Ad primum et secundum contra quintam conclusionem dicitur quod responsio ibi data bona est. *Non enim oportet quod, cognita aliqua natura, cognoscatur perfecte omnis eius causa efficiens aut finalis, nisi loquendo de efficiente univoco et de fine proportionato naturae.* Et ad primam huius improbationem dicitur quod *non est intentio Augustini quod potentia naturae humanae ad fidem et caritatem sit proprie loquendo potentia naturalis, quae scilicet per agens naturale reduci potest ad actum. Sed accipit naturale pro omni eo quod inest naturae a sua institutione;* unde, quia in natura humana, *ex hoc quod intellectiva est, est potentia obocdientialis ad huiusmodi habitus supernaturales,* ideo *huiusmodi potentia aliquando dicitur natura aut potentia naturae, improprie* tamen; et *talis potentia non cognoscitur, cognita natura: talis enim potentia oboedientialis non est nisi quaedam relatio ad cuius cognitionem non sufficit cognoscere subiectum,* sed et terminum".

94 Deza, *Notarum Defensionum...*, tom. 1 dist. 39 et 40 quaest. 1 fol. 286ra: "Neque obstat quod creatura rationalis sit capax gratiae et gloriae,

Deza compagina perfectamente la existencia de un apetito innato, sin plantearse ningún ulterior problema, con la sobrenaturalidad y la gratuidad de la gracia y de la gloria.

La ordenación del hombre al fin sobrenatural es gratuita. El nuevo orden de elevación, que surge de ese fin, es también gratuito. Por eso en Deza no falta la distinción clara entre este fin sobrenatural y el fin natural: a éste último el hombre no está ordenado *gratuitamente* [95].

4. La impecabilidad del hombre

En la situación del hombre antes del pecado, estudia Deza dos puntos concretos: la impecabilidad, y la necesidad de un auxilio especial de Dios, para vivir moralmente bien. En el estado de inocencia poseía el hombre, respecto del pecado venial, una impecabilidad, en cierto sentido relativa:

> «Secunda conclusio est quod homo, in statu innocentiae, fuisset impeccabilis peccato veniali, ad hunc sensum quo, durante illo statu, id est quandiu homo non peccasset mortaliter, non potuisset peccare venialiter» [96].

El hombre, si no hubiera pecado antes mortalmente, no podía cometer pecado venial. No estaba la razón de ello en una mayor unión con Dios que la que ahora se da por medio de la gracia *gratum faciens*. El restringir de esta forma la impecabilidad se debe a la rectitud propia de aquel estado. En virtud de ella, no podía

---

quia non est capax huiusmodi, nisi ut gratiam [et gloriam habeat, ex mera Dei liberalitate et per suam misericordiam, non ex viribus naturae". En el lugar paralelo, afirma Capréolo que la gracia y la gloria exceden los límites de la naturaleza humana y angélica. Los dones gratuitos, gracia y gloria, no son debidos a la naturaleza. *Defensiones...*, libr. 1 dist. 41 quaest. 1 art. 2 tom. 2 pag. 504. Aunque haya dependencia en la idea, Deza ha dado una respuesta formulada personalmente. Véase Capréolo, *op. cit.*, libr. 1 dist. 17 quaest. 1 art. 3 tom. 2 pag. 87, donde afirma que Dios da la gracia y la gloria con liberalidad.

95 Deza, *Novarum Defensionum...*, tom. 2 dist. 40 quaest. 1 fol. 295vb.

96 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 21-23 quaest. 1 fol. 185ra.

haber un desorden inferior, el pecado venial, a no ser que el hombre se hubiera separado antes de Dios por el pecado mortal [97].

5. Necesidad de un auxilio especial para obrar el bien moral

Más atención dedicó Deza al otro problema. En la doctrina suya, el hombre, aun en el estado de inocencia, necesitaría una ayuda especial de Dios, para vivir moralmente bien:

> «Quinta conclusio est quod homo, in statu naturae integrae, id est in puris naturalibus constitutus, indiguisset ad recte vivendum moraliter speciali motione Dei» [98].

El sentido de la conclusión se presenta directamente orientado en una forma negativa: la impotencia del hombre, aun en ese estado, para el bien moral. Pero en el desarrollo se atiende más bien a un aspecto positivo, que ya denota la forma misma de la conclusión: la posibilidad de hacer algunos actos buenos, sin un auxilio especial inmediato.

Deza ha puntualizado con claridad cuál es el sujeto de dicha impotencia: «homo in statu naturae integrae, id est, constitutus in puris naturalibus.» Es completamente cierto que se está refiriendo, no a un estado posible, sino histórico: al anterior al pecado [99]. Re-

---

97 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 21-23 quaest. 1 fol. 187rb. Capréolo sostiene lo mismo. Nótese otro caso curioso de dependencia en la manera de responder a un argumento de Escoto:

Capréolo	Deza
"Ad primam, siquidem dicitur quod peccat per fallatiam, secundum non causam ut causam..." *Defensiones...* libr. 2 dist. 21 quaest. 1 art. 3 tom. 4 pag. 181).	"Ad primum dicitur quod peccat per fallatiam, secundum non causam ut causam..."

98 Deza, *Novarum Defensionum...*, tom. 2 dist. 28 et 29 quaest. 1 fol. 211va.

99 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 28 et 29 quaest. 1 fol. 222ra; tom. 3 dist. 27-30 quaest. 1 fol. 107rb.

sulta curioso el que, al considerar al hombre en el estado de naturaleza íntegra, sólo al hablar de este asunto concreto, añada la expresión determinante *in puris naturalibus* [100]. Por eso cabe preguntar: ¿en qué forma está considerando al hombre *aquí?* Y para ello hay que ver el alcance conceptual de esa expresión *in puris naturalibus*, comparada con otras equivalentes.

Cuando Deza se refiere a un estado posible, en el cual no habría justicia original, toda esa realidad viene expresada en esta frase: *homo constitutus in solis naturalibus* [101]. Para indicar la exclusión de la gracia habitual, se emplea la expresión *in puris naturalibus*. Así, por ejemplo, Cristo pudo asumir la naturaleza humana sin gracia habitual, es decir, *in puris naturalibus* [102]. Esa misma expresión se aplica al hombre, en el presente estado, para indicar lo que es propio de la naturaleza, sustraída la justicia original, que era un don gratuito [103]. Ya, en el estado de naturaleza corrompida, al hombre se le puede considerar, respecto del bien moral, sólo con sus fuerzas naturales; y, en este caso, se intenta excluir inmediatamente todo auxilio especial de Dios. Es el hombre, *ex puris naturalibus*, que no puede hacer el bien [104]. Idéntica significación tiene, aun prescindiendo expresamente del estado de naturaleza corrompida. Así, no sólo el hombre, sino incluso el ángel, no pueden conseguir la visión beatífica con sus fuerzas naturales: *ex puris naturalibus, ex vi suae naturae* [105].

Una ligera comparación de estos lugares examinados nos lleva a la siguiente consecuencia: 1.° En todos los casos, se excluye algún don gratuito. justicia original, gracia habitual, auxilio especial de Dios. 2.° Siempre se considera al hombre con lo que, en algún sentido, es propio de su naturaleza.

---

100 *Op. cit.*, tom. 1 dist. 1 quaest. 3 fol. 31ra; tom. 2 dist. 4 quaest. 1 fol. 96va; dist 21-23 quaest. 1 fol. 187rb; dist. 28 et 29 quaest 1 fol. 217vb; tom. 3 dist. 14 quaest. 1 fol. 63ra; dist. 27-30 quaest. 1 fol. 170rb.

101 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 30-31 quaest. 1 fol. 228rb.

102 *Op. cit.*, tom. 3 dist. 12 quaest. 1 fol. 53rb. Véase tom. 2 dist. 28 et 29 quaest. 1 fol. 221r.

103 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 30 et 31 quaest. 1 fol. 226ra.

104 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 28 et 29 quaest. 1 fol. 211rbva.220ra.222vb.

105 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 21-23 quaest. 1 fol. 187ra; dist. 49 quaest. 1 fol. 208ra.211rv.213rb.214vb.

Por lo tanto, en el caso concreto, Deza está considerando al hombre con lo que es propio de su naturaleza. Ya, esta conclusión, que de por sí se impone, adquiere más seguridad a la luz de una observación. Respecto de este problema: posibilidad para el bien moral, se hace una comparación entre el hombre en el estado de naturaleza corrompida y el hombre en el estado de naturaleza íntegra. El intento de ella se reduce a concretar que, en el estado de naturaleza corrompida, no puede, sólo con sus fuerzas, hacer el bien, como lo podía, en el estado de naturaleza íntegra [106]. Es más, cuando Deza trate de confirmar el contenido de su conclusión con una abundante cita de Santo Tomás, en la que, según él, se refiere el Doctor Angélico al estado de naturaleza íntegra, terminará con la más clara manifestación:

> « et videtur Sanctus Thomas in supra dictis locis loqui de homine secundum id quod convenit ex natura sua, id est, considerato in puris naturalibus» [107].

Con la expresión «homo in statu naturae integrae, id est, in puris naturalibus constitutus», que es enteramente personal, Deza considera al hombre con lo que es propio de su naturaleza. Por lo mismo, como de hecho se refiere a un estado histórico, es completamente cierto que él no considera al hombre con todos los dones que poseía antes del pecado.

Creemos, sin embargo, que con la expresión «homo in statu naturae integrae, id est, in puris naturalibus constitutus» no se intenta excluir del hombre, históricamente considerado, el don de la integridad Precisamente él afirmará en seguida que las fuerzas naturales han quedado corrompidas por el pecado. Y, basado en ello, dirá que el hombre con sus fuerzas naturales no puede conseguir, después del pecado, lo que podía antes. Claro que esto llevaría, lógicamente, a la consecuencia de que Deza considera el don de la integridad como algo que pertenecía, de algún modo, a la naturaleza.

Atendiendo al sentido directo e inmediato de su conclusión,

---

106 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 28 et 29 quaest. 1 fol. 222ra, 222va.
107 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 28 et 29 quaest. 1 fol. 219va.

Deza deduce del hecho de la indiferencia de la voluntad, la necesidad de un auxilio, para vivir moralmente bien. La voluntad, potencia indiferente, para pasar al acto tiene que ser movida por Dios, y precisamente con un auxilio especial [108]. Pero, supuesta esta moción especial de Dios, podía el hombre determinarse a otros actos, dependientes de los primeros, para los cuales fué movido, sin necesidad de un nuevo auxilio. El hombre, en el estado de naturaleza íntegra, necesitaba, para vivir moralmente bien, un auxilio especial de Dios. Pero hay que entender esta necesidad así: para algunos actos es necesario el auxilio inmediatamente; para otros, sólo mediatamente:

> «Itaque mens Sancti Thomae est quod homo, in statu naturae integrae, in puris scilicet naturalibus, non posset omnes actus moraliter bonos, absque auxilio Dei speciali et gratuito, perficere, quantum ad omnes scilicet circumstantias ad bonitatem moralem requisitas, quamvis aliquos agere et explere possit, illos scilicet qui per quandam consequentiam vel dependentiam ex prioribus, quibus homo incipit moveri, deduci possunt virtute divinae motionis antecedentis, quod est idem dictu ac si dicatur quod ad omnes actus moraliter bonos requiritur speciale auxilium Dei moventis: ad quosdam immediate et de propinquo, ad quosdam vero remote et mediate» [109].

La necesidad de un auxilio especial para el acto moralmente bueno la deduce Deza de la indiferencia de la voluntad, apoyándose en Santo Tomás. El que se puedan, supuesto dicho auxilio en actos anteriores, con solo el concurso general de Dios [110], hacer algunos actos moralmente buenos, es una consecuencia, a la que llega apoyado simplemente en la autoridad de Santo Tomás, que confirma con el testimonio de San Agustín [111].

---

108 Loc. cit.

109 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 28 et 29 quaest. 1 fol. 211va. 219rass.

110 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 28 et 29 quaest. 1 fol. 219ra.

111 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 28 et 29 quaest. 1 fol. 229vb: "Praedictae conclusionis sensus consonat doctrina beati Augustini in libro Hypom. c. 1., in principio: neminem posse per se sibi, id est per liberum arbitrium, sufficere implere quod velit, nisi protoplastum solum potuisse, cum voluntas liberi arbitrii fuisset sana eidem ante culpam; et parum infra: Deus -inquit-ab initio fecit hominem

El intento fundamental de Deza en su explicación es hacer ver que éste es el auténtico pensamiento de Santo Tomás. Sin embargo, la interpretación que él nos da dista mucho de lo que afirma el Doctor Angélico.

En efecto: 1.º Santo Tomás, en la 1-2, quaest. 9 art. 4 ad 3, dice que la voluntad se mueve suficientemente, y en su orden, como agente próximo, *quantum ad aliquid;* pero que no puede moverse *quantum ad omnia,* y que por ello necesita ser movida *por un principio extrínsico.* Deza argumenta que esta moción, que se necesita *quantum ad omnia,* debe ser por medio de un auxilio especial de Dios. Porque, si fuera por medio del concurso general, no tendría sentido la distinción establecida por el Doctor Angélico. Este concurso es absolutamente necesario para cualquier acto, *quantum ad aliquid* [112].

---

et reliquit illum in manu consilii sui etc.; quid est -inquit Augustinus- et reliquit illum in manu consilii sui, nisi dimisit eum in possibilitate liberi arbitru; in manu enim possibilitas intelligitur arbitrii; ipsa est prima gratia, qua primus homo stare potuisset, si servare mandata Domini voluisset. Nec potest dici quod Augustinus loquitur de primo homine, supposito auxilio Dei speciali nam cum isto Dei auxilio non solum primus homo sufficit per liberum arbitrium implere quod velit, sed et ceteri homines id possunt, quod tamen negat Augustinus..."

Esta argumentación basada en San Agustín, la empleaba ya Gregorio de Rímini. Su intento era demostrar que el hombre, en el estado de naturaleza íntegra, no necesitaba un auxilio especial actual, para hacer el bien como se necesita en este estado. Pero Gregorio considera al hombre con sus fuerzas naturales y una ayuda habitual. Véase la obra de GREGORIO DE RÍMINI, *Super 2 Sententiarum* dist. 29 quaest 1 art. 1 fol. 96rbva. Dado el influjo que Gregorio de Rimini tiene en Deza, no dudamos que la exposición, que de San Agustín hace éste, la haya tomado del Ariminense, si bien dándole, como veremos una orientación más personal. Tanto Deza como Gregorio de Rímini atribuyen el libro *Hypomnesticon* a San Agustín. Sobre la autenticidad del libro véase MORICCA U., *Storia della letteratura latina cristiana,* Torino 1934 3, 1 pag. 657 num. 1267. Pero Deza cita también, en el mismo argumento el *De correptione et gratia* de San Agustín.

112 DEZA, *Novarum Defensionum...,* tom. 2 dist. 28 et 29 quaest. 1 fol. 219rb: "...et ibidem ad 3 [S. Thomas] dicit: voluntas quantum ad aliquid sufficienter se movet et in suo ordine scilicet sicut agens proximum; sed non potest seipsam movere quantum ad omnia. Unde indiget moveri ab aliquo, sicut a primo movente. Haec ille. Nec valet dicere quod loquitur de motione primi moventis generali, cum sine hac ad nihil voluntas movere se potest. Cum er-

Prescindiendo de los reparos internos que se podrían hacer a este raciocinio, hay que confesar que la interpretación está desencajada del sentido que el texto de Santo Tomás tiene, en ese lugar concreto: 1. Santo Tomás está hablando expresamente del acto voluntario en cuanto tal. 2. No se hace ninguna alusión al acto moralmente bueno. 3. En el influjo de Dios no se alude a moción especial y gratuita. 4. Se presenta la actuación de Dios en la voluntad como *primer motor*.

Es, pues, ilógico el querer deducir de este texto que la moción que necesita la voluntad, a causa de su indiferencia, ha de ser por medio de un auxilio especial de Dios. Además de que del raciocinio de Deza se seguiría que tal auxilio es necesario, para cualquier acto, y no precisamente para el moralmente bueno, cosa que él no sostiene.

2.° Una de las confirmaciones más poderosas que aduce Deza, para probar su intento, es que Santo Tomás habla en *De Veritate*, quaest. 24 art. 15 in corp., de una actuación gratuita de Dios. Pero el Doctor Angélico trata, y el mismo Deza lo reconoce, de la preparación a la gracia. Ahora bien, querer deducir de aquí que el hombre necesita un auxilio especial, para el acto moralmente bueno, nos parece una consecuencia desproporcionada.

3.° Deza está viendo su doctrina, principalmente, a la luz de lo que Santo Tomás dice en la 1-2 quaest. 109 art. 2. Sin embargo, el auxilio divino que, en este lugar, exige el Doctor Angélico, para todo acto moralmente bueno, dista mucho de ser el auxilio especial y gratuito de Deza [113].

4.° Pero, aun cuando se concediera lo que él pretende demostrar, es necesario hacer otra observación importante. La doctrina, que ha pretendido sacar del Doctor Angélico, queda vinculada sólo al estado de naturaleza íntegra. Si Deza quiere deducir de los textos que examina la necesidad de un auxilio especial, sólo para el comienzo de una serie de actos buenos, debería, si-

---

go dicat S. D. quod ad aliquid sufficienter se movet, sed quantum ad omnia indiget moveri a primo movente, manifestum est quod loquitur de motione speciali"

113 El estudio de la interpretación que da Deza a este lugar de Santo Tomás lo haremos más adelante, cuando tratemos de *Las fuerzas del hombre caído*, en el apartado tercero de esta misma parte de nuestro trabajo.

guiendo la línea de Santo Tomás, concluir lo mismo para el estado de naturaleza corrompida.

Ya es notable el esfuerzo que hace por repetir que ésta es la doctrina de Santo Tomás, respecto del hombre en el estado de naturaleza íntegra. Sin negar esto, debió ver que, en los lugares en que él principalmente ha fundamentado su argumentación, no queda excluído, es más a veces se incluye, el hombre en el estado de naturaleza corrompida. Particularmente, en el lugar básico de la 1-2 quaest. 109 art. 2, Santo Tomás habla expresamente de los dos estados. E indistintamente habla de la necesidad de un auxilio divino para el acto bueno.

El fundamento de esta interpretación que hace de Santo Tomás está inmediatamente en Capréolo. Deza coincide con él, al admitir que en el estado de naturaleza íntegra le era necesario al hombre un auxilio especial, para los actos moralmente buenos. Se separa, sin embargo, al no admitir la misma necesidad respecto de todos los actos. Pero el fundamento último está en Gregorio de Rímini. El influjo de éste, a través de Capréolo, le llegó a Deza.

Cierto que Capréolo opondrá a Gregorio de Rímini la misma necesidad del auxilio especial, en ambos estados [114].

Deza se separará de Capréolo en este punto, teniendo un contacto más inmediato con aquél. Pero tampoco aprobará, sin más, la doctrina del Ariminense respecto a este particular. Mientras Gregorio indica la suficiencia de un auxilio habitual, para que el hombre, en el estado de naturaleza íntegra, pudiera ya, sin más auxilio especial, hacer actos moralmente buenos [115], Deza impugnará, con un principio tomista, esta doctrina. El auxilio especial, en el estado de naturaleza íntegra, tiene que ser, a causa de la indiferencia de la voluntad para determinarse, una moción actual [116].

---

114 CAPREOLUS, *Defensiones...*, libr. 2 dist. 29 quaest. 1 art. 1 tom. 4 pag 318; art. 3 tom. 4 pag. 321.326.

115 GREGORIUS ARIMINENSIS, *Super 2 Sententiarum*, dist. 29 quaest. 1 fol. 96rb. Véase STEGMÜLLER, *Francisco de Vitoria y la doctrina de la gracia en la Escuela Salmantina*, pag. 92.

116 DEZA, *Novarum Defensionum...*, tom. 2 dist. 28 et 29 quaest. 1 fol. 219ra. 222ra: "Ad argumenta Gregorii contra quintam conclusionem patet responsio, per ea quae dicta sunt in sexto notabili. Auctoritates autem Augustini debent intelligi de protoplasto seu de primo homine, non quantum ad primos actus

6. ¿El hombre, creado en gracia?

Cerramos este capítulo, respondiendo a una cuestión, a la que Deza no dió demasiada importancia: ¿fué el hombre creado en gracia? Capréolo se decidió por una respuesta afirmativa, siguiendo la opinión de Santo Tomás en la *Suma* [117]. Al fundir Deza dos distinciones de Capréolo en una, omitió la conclusión de éste, en que se afirmaba que el primer hombre había sido creado en gracia. ¿Significa ello una sentencia distinta?

Hay que reconocer que, en primer lugar, Capréolo no puso demasiado interés en este asunto. Un indicio claro de ello es que no presenta ningún adversario, cosa poco frecuente, contra la doctrina de Santo Tomás. Sin duda, que esto debió inducir a Deza a no ocuparse directamente del problema. Sin embargo, al estudiar la situación de los ángeles, dejó ver cuál era su opinión, nada distinta, por otra parte, de la de Capréolo. Es completamente cierto que para Deza el hombre, antes del pecado, poseyó la gracia habitual. Por eso, cuando examine la opinión de Egidio Romano, con respecto a los ángeles, puntualizará aún más, manifestando que el hombre fue creado en gracia:

> «...primi autem parentes, in statu innocentiae, nunquam certi fuerunt quam diuturna vel utrum aeterna esset beatitudo, quam in statu innocentiae possidebant, liberi ab omni miseria, poena et errore. Huiusmodi autem incertitudinem primi parentes habuerunt etiam in gratia creati» [118].

---

vel prima consiliandi initia, ad quae opus est ut homo determinetur et moveatur a Deo, propter sui arbitrii indifferentiam naturalem; ex qua tamen motione et determinatione potens est libera hominis natura, in sui integritate ad multa bona se movere et determinare, prout latius in dicto sexto notabili deductum fuit".

Capréolo, al responder a Gregorio da otra interpretación a San Agustín. Concuerda con Deza, al admitir la necesidad de una moción actual especial para el acto bueno. Se diferencia, sin embargo al requerir dicha moción para todo acto. Véase CAPREOLUS, *Defensiones*... libr. 2 dist. 29 quaest. 1 art. 3 tom. 4 pag. 321.

117 CAPREOLUS, *Defensiones*... libr. 2 dist. 29 quaest. 1 art. 1 tom. 4 pag. 317. Véase KORS, *La justice primitive et le péché originel d'après S. Thomas*.

118 DEZA, *Novarum Defensionum*..., tom. 2 dist. 4 quaest. 1 fol. 96va.

7. Conclusión

En la doctrina de Deza sobre la situación del hombre antes del pecado, resalta fundamentalmente la concepción de la gratuidad del mismo. Dios había conferido al hombre la justicia original liberalmente. Ya, supuesta esa voluntad y esa ordenación de Dios, y precisamente por eso, la justicia pasaba a ser un don debido a la naturaleza. Pero la naturaleza, de por sí, no tenía ninguna exigencia de ella. El convencimiento que tiene de esto le lleva a admitir la posibilidad de un estado sin justicia original: *homo in solis naturalibus constitutus*.

La gracia habitual formaba parte de la justicia original, como elemento integrante de la misma. Tanto ella, como en particular la integridad e inmortalidad, no eran perfecciones debidas a la naturaleza.

Al constituir Dios al hombre en ese estado, lo destinaba a un fin sobrenatural. La visión de la esencia divina exigía la gracia habitual, en la cual fué creado. Dichas perfecciones, gracia y gloria, trascendían, de una particular manera, la naturaleza. Siguiendo muy de cerca a Santo Tomás, llegaba Deza a la más profunda concepción de la sobrenaturalidad de ellas. La gracia y la visión son perfecciones que naturalmente sólo convienen a Dios, naturalmente son exclusivas de El. De aquí que trasciendan, no sólo la naturaleza intelectual creada, ángel y hombre, sino incluso cualquier naturaleza creable. Afirmada tan claramente una sobrenaturalidad absoluta y entitativa, Deza no dudará en admitir un apetito innato de la visión y una inclinación natural hacia la gracia, perfecciones supremas de la naturaleza humana. Pero, incluso con esta afirmación última, tan clara, la consecución de la gracia y de la gloria sobrepasa las fuerzas activas del hombre. Sólo pueden convenirle por pura liberalidad de Dios.

En la situación del hombre antes del pecado, resalta Deza una rectitud perfecta de la naturaleza, incompatible con el pecado venial. En una línea netamente tomista, deduce de la indiferencia de la voluntad la necesidad de un auxilio de Dios, para que el hombre ejecute el acto bueno. Pero, bajo un marcado influjo de Grego-

---

Admite Deza también, entre los dones de Adán, antes de su pecado, la ciencia infusa. *Op. cit.* tom. 3 dist. 1 quaest. 1 fol. 63ra.

rio de Rímini, requiere un auxilio especial, distinto del concurso general de Dios. Con esto, acentúa una desorbitada interpretación de Santo Tomás, iniciada ya por Capréolo, a la luz de una doctrina agustiniana, que se admite en sus líneas generales, y que se presenta como un reflejo de la opinión del Angélico.

Como adelantando el contraste entre naturaleza íntegra y naturaleza corrompida, destaca el poder natural del hombre. Supuesto un auxilio especial de Dios, inicial, podía el hombre, sólo con sus fuerzas naturales y el concurso general, determinarse a otros actos moralmente buenos, cosa que no podrá en el estado de naturaleza corrompida.

2. El pecado original

Sumario – 1. Elemento material. — 2. Elemento formal. — 3. Voluntariedad — 4. La transmisión. — 5. Penas. — 6. Conclusión.

Lo que Deza enseña acerca del pecado original es una síntesis clarísima y ordenada del pensamiento de Santo Tomás. Representa un punto central en su doctrina sobre la gracia, que atrae particularmente su atención. En concreto, su exposición, en este lugar, completa lo que llevamos estudiado hasta ahora, y ofrece el punto de partida para un problema de especial interés: la situación del hombre en el estado de naturaleza corrompida.

El hombre pasó del estado de inocencia al estado de naturaleza corrompida, a causa del pecado de Adán. Se pierde así la justicia original, a la que, en cierto sentido, sustituye el pecado original [119], el cual se presenta como lo opuesto a ella [120]. Al estudiar Deza el pecado, trata de centrar todo su desarrollo en exponer la doctrina exacta de Santo Tomás:

> «Secunda conclusio est quod peccatum originale est aliquid quasi materiale, scilicet concupiscentia habitualis, et

---

119 DEZA, *Op. cit.*, tom. 2 dist. 30 et 31 quaest. 1 fol. 227ra: "...peccatum originale ex peccato Adae consecutum, quasi successit merito peccati, vice iustitiae originalis, si ita licet loqui..."

120 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 33 quaest. 1 fol. 232vb.

aliquid quasi formale, scilicet privatio iustitiae originalis» [121].

I. Elemento material

Para Deza la concupiscencia no es un efecto del pecado original; pertenece a el como elemento constitutivo del mismo. Ya, en su primera obra, se ocupó expresamente en defender la verdadera doctrina de Santo Tomás sobre este punto concreto. En las *Defensas sobre la Biblia* refuta al Maestro Matías [122], para quien el pecado original consistía solamente en una *pura privación*: la de la justicia original. Proponía el Maestro Matías dos argumentos, tratando de demostrar con ellos que nada positivo, la concupiscencia, podía formar parte del pecado. Deza recoge y examina detenidamente ambos argumentos.

Primero. Todo lo que es positivo está producido por Dios. Luego, si en el pecado original hay algo positivo, la concupiscencia, el pecado original debe estar causado por Dios. Y probaba lo absurdo de la consecuencia con dos razones. *Primera:* Dios, sin el concurso de la causa segunda, no puede producir la concupiscencia, como elemento del pecado, ya que en lo producido por solo Dios no hay ningún desorden pecaminoso: *obliquitas vitiosa*. *Segunda:* El concurso de la causa segunda, hipótesis posible para evitar esta repugnancia, queda también excluído. La razón es que, no existiendo la causa segunda, *proximus vel primus parens*,

---

121 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 30 et 31 quaest. 1 fol. 223ra. No da Deza la razón de por qué el pecado original debe constar de un elemento material, que es la concupiscencia. Más bien supone la prueba, y se limita a hacer una defensa contra los que impugnan este punto. Capréolo indicaba la razón, en las *Defensiones...* libr. 2 dist. 30 quaest 1 art. 1 tom. 4 pag. 332. Sobre el elemento material del pecado en la sentencia de Santo Tomás véase KORS, *La justice primitive* . , pag. 94; BITTREMIEUX, *De materiali peccati originalis iuxta Sanctum Thomam*: DivThom (Piac) 5 (1928) 573-606; BOYER, *De Deo Creante et Elevante*, Roma 1948, pag. 366; MARTÍN R. M., *La doctrina sobre el pecado original en la Suma contra Gentiles*: CiencTom 11 (1915) 224; TEIXIDOR L., *Algo acerca del pecado original y la concupiscencia, según Santo Tomás*: EstEcl 10 (1931) 364-384.

122 DEZA, *Defensiones Sancti Thomae de Aquino ab impugnationibus Magistri Nicholai de Lira, magistrique Matthiae, propugnatoris sui, in postillis nonnullis super Bibliam*, Hispali 1517, Introd.

se da, sin embargo, el pecado original. La consecuencia a que llegaba el Maestro Matías era ésta: Dios no puede ser causa de algo positivo, que forme parte del pecado, ni con el concurso de la causa segunda, porque no se da, ni sin el concurso de ella, porque no puede producir lo que es malo [123]. Por lo tanto, nada positivo, en concreto, la concupiscencia, pertenece al pecado original.

Al situarse Deza frente a esta sutil argumentación, concede al adversario la primera consecuencia que dedujo, según él, como absurda: Dios debe tener algún influjo en el elemento positivo del pecado. Y para ello Deza distingue en la concupiscencia dos aspectos: primero, lo que hay de entidad; segundo, lo que hay de desorden pecaminoso. En lo primero, que no es más que la disposición o inclinación de las fuerzas, de las potencias, respecto de sus actos, Dios tiene un influjo positivo, pero con el concurso de la causa segunda [124].

En lo segundo, en la razón de defecto, Dios no tiene un influjo positivo. Es simplemente *causa per accidens*, en cuanto que sustrae la justicia original. La razón de defecto se debe *per se*, propiamente, a la causa segunda, en la forma en que ésta influye en el pecado original:

> « ...quod autem habet talis dispositio corruptionis, obliquitatis et defectus (dicitur enim habitus corruptus aut inordinata dispositio) est, non a Deo, nisi per accidens, tanquam a removente prohibens, sed a causa secunda defectuosa, scilicet, a voluntate inordinata primi parentis et a natura infecta et deficiente, quae per vitiatam originem ab Adam per proximos parentes traducitur» [125].

Este influjo de la causa segunda, *primus vel proximus parens*, se verifica concurriendo, mediante la virtud generativa, a la producción de la naturaleza, con la que se trasmite la concupiscen-

123 DEZA *Circa Epistolam ad Romanos*, cap. 5.

124 Loc. cit.: "Et ad probationem suae falsitatis dico quod illud positivum quod in peccato originali includitur tanquam materiale, effective producitur a Deo, quantum ad id quod habet entitatis, concurrentibus causis secundis, quia causae sunt originis hominis peccatum originale contrahentis; est enim materiale in peccato originali quantum ad id quod habet entitatis et realitatis dispositio quaedam virium animae in comparatione ad actus suos".

125 DEZA, *Circa Epistolam ad Romanos*, cap. 5.

cia. Con esto Deza reprocha al Maestro Matías que, si la no existencia de la causa segunda fuera la razón de no poder concurrir a la producción de dicho hábito, se seguiría que tampoco podría concurrir a la producción de la misma naturaleza:

> «Unde, si argumentum Magistri Matthiae valeret, sequeretur quod, neque primus parens, neque proximus parens concurreret, non solum ad traductionem peccati originalis, sed neque ad generationem pueri nati .. Non enim magis requiritur existentia parentum ad peccati originalis traductionem, quam ad pueri generationem... [126].

Segundo. El segundo argumento del Maestro Matías lo presenta Deza en la siguiente forma: «Nada que sea común al estado de gracia y de pecado puede constituir el pecado original. Ahora bien, la concupiscencia, según afirma San Pablo [127], permanece en el estado de gracia. Luego el pecado original es pura privación» [128].

La respuesta a esta argumentación ingeniosa se basa simplemente en algo, que ya indicó antes. La concupiscencia, en cuanto defecto culpable, (sólo así es elemento material del pecado), no permanece en el estado de gracia, puesto que el bautismo quita toda la culpa. Su permanencia sólo tiene razón de un defecto propio de la naturaleza, abandonada a sí misma:

> «Ad confirmationem, dicitur ad minorem quod qualitas morbida, corruptus habitus et qualitercumque nominetur dispositio illa virium inordinata, non manet in statu gratiae, secundum quod ponitur peccatum originale, scilicet, in quantum est defectus quidam culpabilis. Remanet autem fomes aut illa virium inordinata dispositio, prout est defectus quidam naturae in se relictae ..» [129].

Lo fundamental del pensamiento de Deza, a través de esta exposición, se reduce a tres puntos: 1.° La concupiscencia forma

---

126 Loc. cit.
127 Rom 7; Gal 5.
128 DEZA, *Circa Epistolam ad Romanos*, cap. 5
129 Loc. cit.

parte del pecado: es elemento constitutivo del mismo. 2.° Como tal, ese hábito tiene una razón de defecto culpable. 3.° Dicha culpabilidad se pierde, al recibirse la gracia. La permanencia de la concupiscencia en el justificado no arguye la permanencia del pecado original.

Cuando Deza, en su segunda obra, se ocupa del pecado original, supone, como algo probado, que consta de un elemento cuasimaterial, que es la concupiscencia habitual. Su atención va orientada hacia el elemento formal y hacia otros aspectos propios del pecado en cuanto tal. Pero insiste ligeramente en que la culpabilidad, propia de la concupiscencia, no es unívoca con la que se da en el pecado personal. Con ello formula un principio, a la luz del cual está estudiando la naturaleza del pecado original:

> «Peccatum actuale consistit formaliter in deordinatione actus...
> Sed originale peccatum consistit in habituali deordinatione naturae ..» [130].

2. Elemento formal

Precisamente, por esta diferencia con el pecado actual, se explica el que el pecado original consista, en su elemento formal, en la privación de la justicia original. Y por esto, la privación de la justicia original, lo mismo que la concupiscencia, no es una consecuencia penal o efecto del pecado. Es formalmente el mismo pecado, puesto que ella representa lo característico del mismo: un defecto de la naturaleza [131]. Esto supone que el don de la justicia original, aunque conferido a la persona de Adán, no era un patrimonio personal de él [132]. La justicia original representa en Adán, no un don exclusivamente personal, sino un don propio de

---

130 Deza, *Novarum Defensionum...*, tom. 2 dist. 30 et 31 quaest. 1 fol. 226rb.

131 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 30 et 31 quaest. 1 fol. 227ra: "Quia ergo privatio iustitiae originalis, a primo parente traducta, est defectus naturae, et est subiective in natura, sicut habitus ei oppositus, congruit quod sit peccatum originale et culpa".

132 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 30 et 31 quaest. 1 fol. 226va: "...non enim collatum fuit illi, intuitu suae personae, sed quia naturam humanam haberet".

la naturaleza humana: *donum naturae* [133]. De esta forma, Deza define repetidas veces el pecado original como un defecto de la naturaleza, tanto en su elemento cuasi-formal, como en su elemento cuasi-material [134].

Lo que se afirma sobre el elemento formal del pecado presenta los dos aspectos fundamentales y últimos del mismo: la razón de privación y la razón de voluntariedad. En todo pecado supone que se da carencia de algo debido, y que esta privación es culpable y por lo tanto voluntaria [135]. Atendiendo a estos elementos, Deza llega a penetrar en la naturaleza íntima del pecado original:

> «Unde, quia peccatum originale, quod ab Adam in nos traducitur, est privatio seu carentia originalis iustitiae, quae, dono Dei, a nobis per originem debita erat haberi, et iterum est voluntaria, primo homine propria voluntate peccante, sequitur quod peccatum originale in nos traductum est defectus, malum et culpa» [136]

Brevemente: el pecado original consiste, *formalmente*, en la privación voluntaria de la justicia original. Concede Deza a Durando que la mera carencia de la justicia original no constituye el pecado. Se requiere que la justicia sea un don debido, y que

---

133 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 30 et 31 quaest. 1 fol. 226va: "...propter ipsius personae peccatum natura humana destituta fuit originali iustitia, quae fuit proprie et directe donum naturae collatum, quamvis in persona Adae". Véase *op. cit.*, fol. 227ra. 228rbva.

134 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 30 et 31 quaest. 1 fol. 226va. 227rv. 228rbva. El mismo concepto aparece con claridad en Capréolo. Para éste el pecado originai consiste en el desorden de la naturaleza. Véase *Defensiones*.. ,libr. 2 dist. 30 quaest. 1 art. 3 tom. 4 pag. 341. Concretamente lo llama *peccatum naturale* en el lugar citado, y *peccatum naturae*, en el libr. 2 dist. 31 quaest. 1 art. 3 tom. 4 pag. 345. Tanto Deza como Capréolo se han hecho eco de lo que dice Santo Tomás, *In 2 Sententiarum*, dist. 30 quaest.1 art. 2 in corp. et ad 1; art. 3 in corp; dist. 31 quaest. 1 art. 1 in corp; *De Malo*, quaest. 4 art. 1 in corp; art. 2 ad 4; *Summa Theologica*, 1-2 quaest. 8 art. 1 ad 2

135 Deza, *Novarum Defensionum...*, tom. 2 dist. 30 et 31 quaest. 1 fol. 226rb: "...malum vero nomen privationis est; privatio autem est carentia eius boni quod natum et debitum est haberi... Culpa vero addit ad malum rationem voluntarii: ex hoc enim aliquis culpatur, quia sua voluntate deficit ab eo, quod natum est habere vel habere potuit..."

136 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 30 et 31 quaest. 1 fol. 226rb.

por lo tanto la carencia sea, como él la define, *carencia privativa*. Deza sostiene, según vimos, que la justicia original era un don enteramente gratuito: la naturaleza, en cuanto tal, no lo exigía como algo debido. Pero, supuesta la determinación libérrima y gratuita de Dios, la justicia original se ha hecho, en el estado histórico, una perfección, *dono Dei*, debida. La naturaleza, pues, debe tenerla; y, al carecer de ella, está *privada*. En esto estriba precisamente el que siga concediendo a Durando que en el hombre constituído *in solis naturalibus*, no habría justicia original, sin que tampoco hubiera, por ello, pecado original [137].

Pero ataca fuertemente a Durando en su afirmación de que el constitutivo formal del pecado sea la «indignidad de carecer de la justicia original, o, lo que es igual, el reato de pena de daño» [138]. Trata Deza de excluir que el pecado original se reduzca simplemente a una pena o a un reato de pena. Y, en primer lugar, se niega, directamente contra Durando, que el carecer de la justicia original equivalga a ser digno de la pena de daño [139]. Más en concreto, arguye partiendo del punto opuesto, que el reato de pena supone que se ha contraído la culpa [140]. La privación de la

---

137 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 30 et 31 quaest. 1 fol. 228rb: "...carentia iustitiae originalis, quae dicitur esse peccatum originale, est carentia eius quod debitum erat haberi. Et ideo dicta est in conclusione privatio quae supponit subiectum aptum natum, et per consequens illud quod privat debitum esse haberi. Talis autem carentia privativa non fuisset in homine constituto in solis naturalibus". Capréolo insiste también, al examinar el mismo argumento de Durando, en que la justicia original era de hecho un don debido, y que por eso su ausencia es pecado. No hay, sin embargo una dependencia literal. Véase *Defensiones...*, libr. 2 dist. 30 quaest. 1 art. 3 tom. 4 pag. 345. Al reflejar la opinión de Durando, Deza comete algunas imprecisiones notables. Así, por ejemplo, el argumento que acaba de examinar, no es doctrina de Durando, sino dificultad que él presenta. Este error lo había cometido antes Capréolo. Deza, que lee los adversarios, a través de éste, volvió a caer de nuevo.

138 DURANDUS, *In Petri Lombardi Sententias Theologicas Commentaria*. In 2 dist. 30 quaest. 3, Venetiis 1586, fol. 183ra. Véase BOYER, *De Deo Creante et Elevante* pag. 353; SAGÜÉS, *De Deo Creante el Elevante*, pag. 893

139 DEZA, *Novarum Defensionum...*, tom. 2 dist. 30 et 31 quaest. 1 fol. 228vb.

140 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 30 et 31 quaest. 1 fol. 228vb: "...ad tertium dicitur quod ex verbis Magistri Sententiarum non solum accipitur quod ex peccato Adae posteriores eius reatum poenae incurrerunt, sed quod illum incurrerunt, quia eius

justicia original y la concupiscencia son verdaderamente un *defecto*, una culpa, en cada hombre. Sin duda, que esto revestía en Adán un carácter de pena de su pecado personal, pero, a la vez, juntamente con ello, era una culpa de la naturaleza:

> « ..cum privatio originalis iustitiae et inordinatio virium inferiorum est defectus per originem traductus in parvulo, et tamen in Adam fuit, non solum reatus poenae vel poena sui peccati personalis, sed cum hoc fuit etiam culpa et peccatum naturae...
>
> quia non actus solummodo, quo Adam peccavit, fuit culpa Adae, sed etiam ipsa naturae destitutio ab originali iustitia, quae, licet sit poena peccati personalis, nihilominus est culpa naturae» [141].

Deza insiste en la misma idea, al indicar que por el pecado de Adán nos constituímos *pecadores*. Contrapone la obra de Cristo a la obra de Adán. Cristo, por la gracia, nos libra de la pena y del reato de pena; Adán, por el pecado, nos hace incurrir en la pena y en el reato de pena. Pero la gracia de Cristo y el pecado de Adán no se reducen a hacernos libres o reos de la pena y de su reato. Lo mismo que la gracia, además de esto, nos hace internamente justos, el pecado nos hace verdaderamente pecadores, reos de culpa:

> « ..dicitur quod argumentum magis est ad propositum nostrum quam ad oppositum, cum ex dono gratiae nobis debito propter meritum Christi, non solum liberamur a poena et a reatu poenae, sed etiam efficimur iusti, quod arguens fatetur; ergo, ex vi suae argumentationis, consimili modo, ex peccato Adae, non solum fit in nobis poena et reatus poenae, sed etiam per illud constituimur peccatores, quod et

---

culpam contraxerunt. Nam et hoc intendebat Apostolus, cuius verba Magister ponit. Unde primo expressit de culpa cum diceret: per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit; et postea subiunxit de reatu poenae dicens: et per peccatum mors..." La exposición de Deza está calcada sobre la que da Capréolo. Vease *Defensiones...*, libr. 2 dist. 30 quaest. 1 art. 3 tom. 4 pag. 348.

141 DEZA, *Novarum Defensionum...*, tom. 2 dist. 30 et. 31 quaest. 1 fol. 228va.

Apostolus expressit; peccator autem sine culpa nullus constituitur» [142].

El intento de Deza ha sido demostrar que el pecado original no puede reducirse simplemente a una mera pena o reato de pena. Para ello ha precisado los siguientes puntos: 1.º Carecer de la justicia original no equivale a ser reo de la pena de daño. 2.º El reato de pena, que no se niega, supone la incursión en la culpa. 3. Se da, por lo mismo, verdadera culpa.

3. La voluntariedad

Pero Deza hace una refutación definitiva de Durando, y con ello abre el camino para insistir en un punto de especial interés: la explicación de la voluntariedad en este pecado. Para Durando la voluntariedad, en la privación de la justicia original, dependía de la voluntad de Adán. Y esta voluntariedad en Adán equivalía a que él hizo a sí mismo y a su descendencia indignos de la justicia original: *mereció* que se nos privara de ella. Por lo tanto, volvía a insistir en lo mismo, el pecado original consiste formal y propiamente en esta indignidad y reato de pena [143].

No niega Deza que esta *indignidad*, prescindiendo de que sea lo mismo que el reato de pena de daño, entre de alguna manera en el pecado original; niega, precisamente, el que sea lo formal e intrínseco del mismo. [144]. Pero la refutación principal se cifra en el concepto que se propone y al que se hace reducir la voluntariedad del pecado. La razón de mérito o demérito, indignidad, no se identifica, sino que supone el concepto de voluntario. Así, se dan actos que son voluntarios, y que no son, bajo un determinado aspecto, meritorios [145]. Lo voluntario dice relación a la culpa; lo meritorio o

---

142 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 30 et 31 quaest. 1 fol. 228vab. Deza refleja fundamentalmente el mismo pensamiento de Capréolo, *Defensiones...*, libr. 2 dist. 30 quaest. 1 art. 3 tom. 4 pag. 347.

143 Durandus, *In... Sententias...*, In 2 dist. 30 quaest. 3. fol. 183ra.

144 Deza, *Novarum Defensionum...*, tom. 2 dist. 30 et 31 quaest. 1 fol. 228va. Capréolo, *Defensiones...*, libr. 2 dist. 30 quaest. 1 art. 3 tom. 4 pag. 346, se expresa en el mismo sentido.

145 Deza, *Novarum Defensionum...*, tom. 2 dist. 30 et 31 quaest. 1 fol. 228va

demeritorio al premio o a la pena. Por lo tanto, lo mismo que el reato de pena supone el reato de culpa, la razón de demérito supone la razón de pecado:

> « quia ergo in malis actibus meritum seu demeritum respicit poenae reatum, voluntarium vero respicit rationem peccati, sequitur quod ratio demeriti praesupponat rationem peccati, quemadmodum et reatus poenae; ac per hoc quod in peccato originali ratio demeriti et reatus poenae praesupponat culpam, quae rationem voluntarii consequitur in malis actibus» [146].

En consecuencia tenemos que el pecado original no puede reducirse a una mera indignidad o demérito de tener la justicia; ni en eso se da formalmente el concepto de voluntario, que debe entrar necesariamente en el pecado. Si en los descendientes de Adán se da verdadera culpa, han debido, en alguna manera, de participar *voluntariamente* en el acto de Adán. El hecho de la voluntariedad de la descendencia lo afirma Deza clara y terminantemente: pecado voluntario, no sólo respecto de Adán, sino también respecto de quienes lo contraen:

> «Advertendum tamen est quod peccatum originale, ab Adam in posteros traductum, dicitur esse voluntarium, non solum ipsi Adae, sed et omnibus, ad quos traducitur, alias non esset illis peccatum et culpa sed poena» [147].

En la explicación de esta voluntariedad refleja con exactitud la doctrina de Santo Tomás. Propone dos explicaciones tomadas del Doctor Angélico.

En la primera explicación se parte de que el acto voluntario de Adán contagia con el pecado a la misma naturaleza. Y esto por dos razones: primera, porque en él estaba substancialmente la na-

---

146 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 30 et 31 quaest. 1 fol. 228vb. Capréolo insinuaba ya la distinción entre *meritorio y voluntario*, a propósito del mismo argumento de Durando. La exposición de Deza es más vigorosa, y, en la forma, independiente Véase CAPREOLUS, *Defensiones*... libr. 2 dist. 30 quaest. 1 art. 3 tom. 4 pag. 346.

147 DEZA, *Novarum Defensionum*..., tom. 2 dist. 30 et 31 quaest 1 fol. 226rb. En la exposición de este punto, Deza aventaja con mucho a Capréolo.

turaleza humana; segunda, porque, a causa de su pecado, se privó de la justicia original, que era un don de la naturaleza. El acto de Adán fué voluntario; por lo tanto, al transmitir a la naturaleza el contagio del pecado, lo transmite como voluntario: la naturaleza tiene ya una culpa voluntaria, que después comunica a la persona de la descendencia [148]. Tenemos, pues, que en los descendientes hay un pecado que es voluntario; esta voluntariedad, no es personal en ellos sino de naturaleza; la naturaleza recibe la voluntariedad de la persona de Adán:

> «Est ergo in cunctis hominibus, ab Adam seminaliter propagatis, peccatum originale culpa voluntaria, non voluntate personali ipsorum, sed voluntate naturae humanae, quam accipiunt, in qua tamen est culpa voluntaria voluntate primi parentis, a quo originaliter fuit propagata» [149].

Así se explica que el primer pecado fué en Adán un pecado personal, porque se cometió con voluntad propia; y además un pecado de naturaleza. En los descendientes es un pecado de naturaleza, y remotamente personal, en cuanto dice relación a la persona de Adán.

La segunda explicación de la voluntariedad del pecado, que propone, considera expresamente a Adán y a la descendencia bajo la razón de cierta unidad. Esta unidad se concreta en la participación de una misma naturaleza. En virtud de tal participación el género humano es un todo: un organismo, un cuerpo, en el cual Adán es el principio motor, el alma, y la descendencia son los miembros. Deza establece una perfecta analogía entre el organismo humano y este otro organismo, formado por todos los hombres que descienden de Adán juntamente con él.

El acto de un miembro, en el cuerpo humano, no tiene una

---

148 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 30 et 31 quaest. 1 fol. 226va: "sicut enim voluntarium personae est voluntarium naturae in qua subsistit, ita et voluntarium naturae est voluntarium personae, in qua existit".

149 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 30 et 31 quaest. 1 fol. 226va. Parte Deza, como fundamento de esta explicación, de lo que afirma Santo Tomás *In 2 Sententiarum*, dist. 31 quaest. 1 art. 1 in corp. Mientras Deza profundiza en el pensamiento de Santo Tomás, Capréolo se limita a una transcripción material del texto. Véase *Defensiones...*, libr. 2 dist. 30 quaest. 1 art. 3 tom. 4 pag. 347.

voluntariedad propia e independiente. Participa la voluntariedad del principio motor, del alma, la cual mueve, la trasmite, a cada miembro. Al aplicar este esquema al otro analogado, tenemos que en cada descendiente de Adán, en cada miembro, hay respecto del pecado original una voluntariedad, no propia e independiente, sino comunicada por el principio motor del organismo, Adan [150]. Todos los hombres, cuando Adán pecó, estaban contenidos en él virtualmente, *seminalmente*. Así el pecado, y la voluntariedad en el mismo, les afectó *entonces* sólo virtualmente, en potencia. La voluntariedad que comunica Adán, principio motor, se *actualiza* en los miembros mediante la generación:

> « ...haec enim ipsius [Adae] voluntas transit motione generationis ad omnes homines...
> ...reducitur autem huiuscemodi infectio ad actum in ipsa singulorum nativitate...» [151].

Deza resume las líneas generales de esta segunda explicación afirmando que el pecado es voluntario en cada hombre; para ello incluye *necesariamente* la voluntad de Adán, pero excluye toda voluntad personal:

> « ...et quia in Adam fuit peccatum voluntarium, ideo in singulis ab Adam seminaliter propagatis transit voluntarium non voluntate illorum personali, sed voluntate sui principii productivi, scilicet Adae, qui interpretative est singulorum voluntas propter causas supra positas» [152].

La expresión «Adán, que interpretativamente es la voluntad de cada individuo», empleada con el mismo intento por Capréolo [153] no indica ninguna ligazón o ficción jurídica. Las razones por las cuales puede decirse que Adán es *interpretative* la voluntad de su descendencia no son otras que la contención virtual-seminal de los

---

150 DEZA, *Novarum Defensionum*... tom. 2 dist. 30 et 31 quaest. 1 fol. 226va.

151 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 30 et 31 quaest. 1 fol. 226vb.

152 Loc. cit.

153 CAPREOLUS, *Defensiones*..., libr. 2 dist. 30 quaest. 1 art. 3 tom. 4 pag. 340

descendientes en él, supuesta la unidad de naturaleza en que convienen.

Deza ha explicado la voluntariedad del pecado original, basándose en Santo Tomás. Ha propuesto, como dos explicaciones distintas, lo que el Doctor Angélico indica en su *Comentario a las Sentencias* [154] y en sus obras posteriores [155]. Ciertamente que la diferencia entre ambas explicaciones no puede urgirse demasiado, ni tal es su intento. Porque se apoyan últimamente en un mismo fundamento común: la unión de todos los hombres con Adán, por razón del principio de naturaleza, la cual poseía la justicia original como don propio de ella. Pero, mientras la primera considera a Adán en relación directa con la naturaleza, la segunda lo considera en relación con cada hombre. Así, en ésta posterior, Adán aparece como cabeza de una colectividad, *unum collegium, unum corpus*, si bien es verdad que el vínculo de esta colectividad, no es de índole jurídica, sino natural: unidad en la naturaleza. De estos dos aspectos distintos resulta que, en la primera explicación, la voluntariedad de cada hombre viene considerada bajo la razón de voluntariedad de naturaleza; en la segunda, bajo la razón de voluntariedad de miembro.

Pero convergen ambas explicaciones en dos puntos fundamentales: 1.º Se afirma que el pecado original es voluntario, no sólo en Adán, sino también en quienes lo contraen. 2.º Al explicar esta voluntariedad en quienes lo contraen: *a*) se excluye toda voluntad personal; *b*) se incluye necesariamente la voluntad de Adán, principio o cabeza *natural* del género humano [156].

La doctrina de Deza sobre el pecado original ofrece también otros aspectos de interés. Sobre el sujeto de dicho pecado sólo

---

154 THOMAS AQUINAS, *In 2 Sententiarum*, dist. 31 quaest. 1 art. 1.

155 THOMAS AQUINAS, *Summa Theologica* 1-2 quaest. 81 art. 1. 3; *De Malo*, quaest. 4 art. 1. Deza hace ver que existe alguna diferencia entre ambas explicaciones propuestas por Santo Tomás: "In expositione vero super epistolas Pauli, exponens illud Rom 5: propterea sicut per unum hominem... videtur utramque tangere rationem". Sobre la sentencia de Santo Tomás acerca de la voluntariedad del pecado original, véase KORS, *La justice primitive...*, pag. 94ss; MARTIN, *La doctrina sobre el pecado original en la Summa contra Gentiles*: CienciTom 10 (1914) 395-397.

156 DEZA, *Novarum Defensionum...*, tom. 2 dist. 30 et 31 quaest. 1, fol. 226rbss.

hace algunas breves observaciones, cuando examina la sentencia de Durando: 1.º El pecado radica en el mismo sujeto de la justicia original [157]. 2.º La justicia original radicaba *prius et principaliter* en la esencia del alma [158]. 3.º El pecado original es un pecado de naturaleza, no personal: luego su sujeto debe ser aquello que principal e inmediatamente constituye la naturaleza; esto es, la esencia del alma, no las potencias [159]. A la luz de estas razones, que son las mismas que indica Capréolo [160], Deza propone su conclusión sobre el sujeto del pecado original:

> «Tertia conclusio est quod peccatum originale prius subiective est in essentia animae quam in potentiis» [161].

4. La transmisión

Insinuó Deza que la voluntad de Adán trascendía a los descendientes por generación, *per motum generationis*. La transmisión del pecado se efectúa lo mismo que se efectuaría la transmisión de la justicia original, si Adán no hubiera pecado [162]. Y la transmi-

---

157 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 30 et 31 quaest. 1 fol. 226vb. 228vb.

158 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 30 et 31 quaest. 1 fol. 228vb.

159 Loc. cit.

160 CAPRÉOLUS, *Defensiones...*, libr. 2 dist. 31 quaest. 1 art. 3 tom. 4 pag. 353s. Deza, sin embargo, sintetiza el pensamiento de Capréolo, dándole una forma personal.

161 DEZA, *Novarum Defensionum...* tom. 2 dist. 30 et. 31 quaest. 1 fol. 223ra.

162 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 30 et 31 quaest. 1 fol. 227ra: "...Donum autem iustitiae originalis, Adam non peccante, ad omnes homines simul cum natura humana traductum fuisset; eo ergo modo privatio iustitiae originalis, in qua peccatum originale consistit, propter peccatum primi parentis simul cum natura ad omnes homines traductum fuit". Aunque no entre en el intento directo de Deza la universalidad del pecado original, es una verdad, repetidas veces afirmada por él. En la universalidad del mismo incluía también a la Virgen. Su doctrina se reduce a los siguientes puntos: 1) Posibilidad de que la Madre de Dios fuera concebida sin pecado original. 2) Aunque es posible no fué sin embargo, conveniente. Reconoce, a la vez, que la sentencia opuesta tiene sus razones. 3) Atendiendo el significado que en la Escritura y los Santos Padres tiene el concepto de redención, a saber, liberación de un mal contraído, repugna que fuera concebida sin pecado. 4) De ninguna manera hubiera sido redimida por la Pasión de Cristo, ya que quedan excluídos los dos medios por los cuales se efectuaría: a)

sión de ésta se haría juntamente con la transmisión de la naturaleza, *simul cum natura*. Por lo mismo el pecado se transmite como se transmite la naturaleza: por generación; pero consiguientemente a aquélla [163]. Al descender en concreto a explicar cómo por medio de la generación puede transmitirse el pecado, Deza aborda un punto muy concreto: ¿Qué causalidad ejerce en el pecado el semen y el cuerpo?

En primer lugar excluye que el alma contraiga el pecado por una mancha, *ex infectione aliqua*, que exista formalmente en el semen o en la carne. La razón es clara: esa mancha tendría que ser corporal, la cual es incapaz de producir un efecto espiritual, como es el pecado. Pero descarta también el que se contraiga por una mancha que, si bien no formal, existiera al menos virtualmente. La razón viene a ser la misma: es imposible que el semen o la carne tengan una virtud capaz de producir el pecado:

> «... non enim huiuscemodi virtus et causalitas esse potest in eo quod caret rationali parte animae, quae sola potest esse causa peccati» [164].

Directamente, el semen no ejerce ningún influjo en el alma, con el cual le pueda comunicar el pecado. Deza reduce la causalidad directa e inmediata del mismo a la producción de la naturaleza. Pero como la naturaleza humana está de hecho, privada de la justicia original, en la cual privación consiste el pecado, *consiguientemente y quasi per accidens* la virtud del semen es causativa del pecado original. De igual manera, el alma, al ser infundida en el cuerpo, no contrae el pecado por un contagio que reciba de éste.

---

los sacramentos; b) la fe en la redención futura. 5) Según el testimonio de la Escritura de los Santos Padres y de la opinión común de los teólogos fué concebida en pecado. 6) Sin embargo, quedó santificada antes de su nacimiento. Véase *Nocarum Defensionum...*, tom. 3 dist. 3 quaest. 1 fol. 12ra. 19rb.

163 *Op. cit.* tom. 2 dist. 30 et 31 quaest. 1 fol. 227ra: "...Unde non aliter peccatum originale transit ab Adam in posteros per originem carnis a virtute seminis, quam illo modo et ea ratione, qua natura humana per originem carnis aut per virtutem seminis propagatur. Traducitur namque peccatum originale non propria origine aut derivatione, sed ex consequenti origine et propagatione naturae"

164 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 30 et 31 quaest. 1 fol. 227va.

Sino que, consiguientemente a la unión, porque resulta de ella la naturaleza humana, contrae el pecado, ya que esta naturaleza está privada de la justicia original:

> «Dicamus ergo doctrinam Sancti Thomae sequentes quod in semine a patre decisso non est aliqua corruptio aut infectio, quae sit directe et per se causativa peccati originalis in prole, neque anima prolis inficitur originali peccato, neque illud contrahit, ex infectione carnis cui unitur; sed in semine patris generantis est virtus per se et directe causativa et dispositiva naturae humanae in prole. Unde, quia natura humana post peccatum Adae est privata dono iustitiae originalis, cuius privatio est peccatum originale, ideo ex consequenti et quasi per accidens virtus seminis est causativa et dispositiva ad peccatum originale» [165].

Deza recoge una abundantísima cita de Santo Tomás, para demostrar que en la doctrina verdadera del Doctor Angélico el pecado original no se contrae *ex infectione carnis* o *ex libidine coitus* [166]. En este punto concreto, el pensamiento de Deza se presenta más exacto y constante que el de Capréolo. Afirma éste que el semen es causa instrumental productiva de la naturaleza humana; consiguientemente es causa de todo lo que acompaña a la naturaleza: del pecado [167]. Pero después llega a admitir que en el semen hay una virtud causativa del pecado original. Esta virtud tiene una entidad intencional: es algo espiritual [168]. Con el pensa-

---

165 Loc. cit.

166 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 30 et 31 quaest. 1 fol. 229ra. Deza examina la opinión de Durando, e indica que para Santo Tomás, el pecado no se contrae por una mancha que exista en el semen: "Ad argumenta eiusdem [Durandi] contra quartam conclusionem dicimus quod omnia procedunt ex falso supposito; quasi mens Sancti Thomae fuisset quod anima prolis inficiatur peccato originali, ex infectione aliqua quae sit in semine aut in carne. Hoc autem falsum est..."

Nótese que Deza interpreta así a Santo Tomás, incluso en la doctrina del *Comentario a las Sentencias*. Sobre la mente del doctor Angélico en este lugar, véase SAGÜÉS, *De Deo Creante et Elevante*, pag. 396; MARTÍN, *La doctrina sobre el pecado original en la Suma contra Gentiles:* CiencTom 11 (1915) 225ss.

167 CAPREOLUS, *Defensiones...*, libr. 2 dist. 31 quaest. 1 art. 1 tom. 4 pag. 350.

168 *Op. cit.* libr. 2 dist. 31 quaest. 1 art. 3 tom. 4 pag. 355. "Ulterius dici potest quod in semine vel in carne ultra foeditatem illam privativam, est

miento oscuro y fluctuante de Capréolo contrasta la vigorosa argumentación de Deza. La transmisión del pecado se debe a la generación, en cuanto que por medio de ella se transmite la naturaleza. En la constitución de la naturaleza el semen actúa directamente. No hay en el semen más virtud causativa del pecado que la causativa de la naturaleza, a la que necesariamente tiene que seguir la privación de la justicia original.

5. Las penas

Un último aspecto de la doctrina sobre el pecado original es el que se refiere a la pena del mismo. Deza indicó que la privación de la justicia original y la concupiscencia constituían una pena para Adán [169]. Después afirma que, en los descendientes, aun cuando es formalmente culpa, en cierto sentido es también pena. Todo pecado es, bajo diversos aspectos, culpa y, a la vez, pena para el pecador [170]. Pena en cuanto es una acción deforme, privada de la rectitud de la razón, en una naturaleza racional. Esto conviene de una manera particular al pecado original, puesto que esencialmente es un desorden de la naturaleza:

> «Dicimus quod peccatum originale et est culpa omnibus et est ipsis omnibus poena, in quantum ipsa peccati originalis deformitas et deordinatio est omnibus incommoda et nocua et ex peccato primi parentis subsecuta» [171].

Pero, dejando esta consideración a un lado, Deza se ocupa de la pena en un sentido propio, como mal infligido por la culpa. Y distingue una pena en esta vida y otra en la futura. Pena del pecado en esta vida es la concupiscencia, la muerte, los defectos, que acompañan a la naturaleza privada de la gracia. Deza se fija en

---

quaedam virtus habens esse intentionale, causativa peccati originalis in anima; et illa est quid spirituale". Adviértase que esta afirmación se encuentra, a propósito del argumento de Durando que ha examinado Deza.

169 DEZA, *Novarum Defensionum...*, tom. 2 dist. 30 et 31 quaest. 1 fol. 228vb.

170 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 30 et 31 quaest. 1 fol. 227ra.

171 Loc. cit.

una, la imposibilidad de merecer [172]. En la vida futura no hay más pena que la privación de la visión beatífica [173].

Deza trata más directamente de esta última pena al plantearse el problema de los que mueren con solo el pecado original. Insiste en que la única pena es la privación de la visión divina, y positivamente excluye toda pena de sentido. Y la razón es porque la justicia de Dios no exige que el que muere con solo el pecado original sea castigado con pena de sentido:

> « sequitur quod nihil ab igne aut ab aliquo naturali agente patientur» [174].

Es más, Deza afirma que los que mueren con solo el pecado original no conocerán la gloria de los bienaventurados, que consiste en la visión de la esencia divina, y por lo tanto, al no conocerla no sufrirán, al estar privados de ella:

> « .animae parvulorum, cum solo originali peccato decedentium, gloriam beatorum, visionem scilicet divinae essentiae aptam, non cognoscent, ac per hoc de eius carentia dolere non possunt.. [175].

En resumen, la situación penal de los que mueren sin bautismo, con solo el pecado original, se reduce a la privación de la visión beatífica, que es una felicidad indebida a la naturaleza.

---

172 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 33 quaest. 1 fol. 232vb. Además de esto, Deza distingue otra pena, *multiplex poena*, que acompaña a la naturaleza en esta vida, una vez privada de la gracia, pero que no tiene una razón propia y estricta de pena.

173 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 33 quaest. 1 fol. 231ra: "Carentia divinae visionis est propria et sola poena originalis peccati post mortem, loquendo de poenis formaliter inexistentibus aut personam afficientibus.. " Véase también el fol. 233ra

174 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 33 quaest. 1 fol. 233ra.

175 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 33 quaest. 1 fol. 233ra. Anota Deza la opinión de Santo Tomás en el *Comentario a las Sentencias*, disp. 33 quaest. 2 art. 2 in corp., donde afirma el Doctor Angélico que los párvulos conocerán estar privados de la visión, sin que tengan dolor por ello. Sin embargo, no se decide por ella. Véase sobre este punto en Deza, ALFARO, *Lo natural y lo sobrenatural*, pag. 282.

6. Conclusión

La actitud que toma Deza, en el punto que hemos estudiado, se reduce fundamentalmente a reafirmar la doctrina de Santo Tomás. Consecuentemente, se suponen dos hechos dogmáticos fundamentales: la existencia y la universalidad del pecado original.

En lo que atañe al constitutivo del pecado, sigue la línea de Capréolo, insistiendo en una postura defensiva contra los impugnadores del Doctor Angélico. Elemento formal del pecado es la privación de la justicia original; elemento material, la concupiscencia. Deza se opone diametralmente a la opinión de Durando. El pecado original no se reduce a un mero reato de pena. Es verdadera culpa. Algo intrínseco y voluntario en quienes lo contraen. Al explicar la voluntariedad, propone el principio de solidaridad física. Todos los hombres constituyen, por la unidad de naturaleza, un organismo, del cual Adán es el principio motor. Adán recibe la justicia original, no como un patrimonio personal, sino como un don propio, debido, a la naturaleza. La privación, pues, supone un pecado de naturaleza, no sólo personal. En Adán hay un acto voluntario, que, por el principio de solidaridad, trasciende a todos sus descendientes. En éstos existe una participación voluntaria, pero no con voluntariedad personal, que no exige la índole de este pecado, sino con voluntariedad de naturaleza, de miembro.

La propagación del pecado se efectúa por medio de la generación. Y lo contraen todos los que descienden de esta forma de Adán, incluso la Santísima Virgen. El semen no tiene ningún influjo directo en el alma, capaz de causar el pecado. Su actuación se reduce a disponer para la constitución de la naturaleza humana, la cual, por la prevaricación de Adán, está privada de la justicia original. Consecuentemente, puede decirse causa del pecado.

El estado de los que mueren con solo el pecado original lleva consigo, en razón de pena, la privación de la visión beatífica. Queda ausente todo dolor, incluso el que podría provenir de sentirse privados de la gloria. Es completamente desconocida la realidad de la visión, que excede toda noticia natural, y por lo tanto, no puede haber sufrimiento por su ausencia.

3. Las fuerzas del hombre caído

Sumario.—1. Incapacidad para el bien moral. — 2. Sus causas. — 3. Sanación de la impotencia: el auxilio especial. — 4. Índole de este auxilio: absoluta necesidad, gratuidad, universalidad. — 5. La impotencia para evitar los pecados. — 6. Situación del infiel. — 7. Conclusión.

1. Incapacidad para el bien moral

Perdida la justicia original, el hombre se encuentra en el estado *post peccatum* o *peccati* [176], que es el estado de naturaleza corrompida [177]. La situación del hombre en dicho estado, que Deza estudia ampliamente, nos ofrece un importante aspecto de su doctrina sobre la gracia. Directamente centra él la atención en la impotencia que, a consecuencia del pecado original, ha contraído el hombre para el bien:

> «Secunda conclusio est quod homo post statum peccati, non solum non potest velle et agere actum vitae aeternae meritorium, sed nec etiam potest velle aut agere actum moraliter bonum, qualis est actus virtutis acquisitae, absque Dei gratia vel auxilio Dei speciali et gratuito» [178].

Se trata, pues, de una auténtica imposibilidad, no sólo para el acto meritorio de la vida eterna, sino incluso para el acto moralmente bueno. Y la impotencia existe, a menos que Dios ayude con la gracia o con un auxilio especial y gratuito.

Señala Deza, como sujeto de la impotencia, al hombre *post statum peccati*. Pero al hombre se le puede considerar, en ese estado, de diversas maneras. ¿En qué sentido se le considera aquí concretamente? Es cierto que en el ámbito de la conclusión en-

---

176 DEZA, *Novarum Defensionum...*, tom. 2 dist. 21-23 quaest. 1 fol. 187rb; dist. 24 quaest. 1 fol. 191ra; dist. 28 et 29 quaest. 1 fol. 211rb. 221va.

177 *Op. cit.*, tom. 1 dist. 1 quaest. 3 fol. 31ra.

178 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 28 et 29 quaest. 1 fol. 211rb. En la presente conclusión, no ha reflejado Deza todo el pensamiento de Capréolo. Así, nada dice de la necesidad de la gracia habitual, en orden a todos los actos buenos. Véase CAPREOLUS, *Defensiones...*, libr. 2 dist. 28 quaest. 1 art. 1 tom. 4 pag. 284.

tran el infiel y el pecador [179]; por lo tanto, el hombre sin la gracia habitual. Cierto es también que nunca, al afirmar la impotencia, se considera al hombre con la gracia habitual. Es más, el hombre, en cuanto tiene dicha gracia, ha recibido ya una ayuda de Dios especial [180]. Y confirma esto último el mismo contenido de la conclusión propuesta. Deza excluye del hombre el que pueda hacer, tal como él lo considera, actos meritorios de la vida eterna. Para tales actos sólo es capaz el hombre con la gracia habitual. Por otra parte, se dice claramente, traduciendo el sentido de la conclusión, que el hombre no puede *ex se ipso, ex puris naturalibus*, ni merecer la vida eterna, ni hacer actos moralmente buenos [181].

Consiguientemente, el sujeto de la impotencia, en la mente de Deza, es el hombre con sus fuerzas naturales, tal como ha quedado después del pecado.

No es lo más importante, en el intento de Deza, el demostrar que sin la gracia no puede el hombre merecer la vida eterna. Cualquier postura en un sentido opuesto desembocaría, según él, en una doctrina no exenta de pelagianismo [182]. Su atención va principalmente dirigida a la segunda parte, a la imposibilidad para los actos moralmente buenos.

El acto moralmente bueno es un acto que tiene una bondad enteramente *natural*. Deza lo llama *proporcionado a la naturaleza* [183], *connatural a la voluntad* [184]. Como tal se distingue, prime-

---

179 DEZA *Novarum Defensionum...*, tom. 2 dist. 28 et 29 quaest. 1 fol. 220va.

180 Loc. cit.

181 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 28 et 29 quaest. 1 fol. 220rb. Respecto del acto meritorio: "...negatur assumptum et videtur sapere errorem Pelagii, nam ex eo sequitur quod homo posset *ex seipso*, absque auxilio gratiae mereri vitam aeternam, quia ex seipso potest illam demereri". Respecto del acto moralmente bueno: "... si vero nomine Samaritani intelligat hominem alium, ut Petrum, dicimus quod non potuit cognoscere *ex solis naturalibus*, cum Dei influentia generali, quid circa hominem semivivum inventum agendum esset recte et bene moraliter quantum ad omnes circumstantias". Deza depende notoriamente de Gregorio de Rimini. Véase su obra *Super primum et secundum Sententiarum*, super 2 dist. 29 quaest. 1 art. 2, Venetiis 1522.

182 DEZA, *Novarum Defensionum...* tom. 2 dist. 28 et 29 quaest. 1 fol. 220rb.

183 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 40 quaest. 1 fol. 259vb.

184 *Op. cit.*, tom. 1 dist. 1 quaest. 3 fol. 32va.

ramente, del acto meritorio de la vida eterna, el cual tiene que proceder de la gracia habitual [185] y, además, del acto que constituye la preparación última a la justificación. Esta preparación, la mismo que la gracia, excede la facultad de la voluntad; no es proporcionada a la naturaleza [186]. Jamás, cuando se insista en la imposibilidad para el acto moralmente bueno, se apelará, como razón de la misma, a que se trata de un *acto improporcionado a la naturaleza.*

Mas, para que el acto moralmente bueno exceda las posibilidades del hombre, hay que considerarlo en su bondad completa, adecuada, la que proviene del fin y de todas las circunstancias [187].

Resumiendo, tenemos que lo que Deza intenta demostrar es lo siguiente: En el presente estado, no puede el hombre, sólo con sus fuerzas naturales, hacer un acto bueno con una bondad completa, pero natural. De esta forma, se ha concretado, tanto el sujeto como el objeto de la impotencia. Sólo quedan la extensión y las causas de la misma. Respecto de lo primero, la impotencia se refiere al conocimiento, al deseo y a la ejecución.

Deza sostiene, sin fluctuación de ninguna clase, que el hombre necesita en el presente estado, un auxilio especial de Dios, no sólo para el conocimiento de las verdades sobrenaturales, sino incluso para conocer lo que se refiere a la vida moral [188]. Ya, cuando se ocupó de la situación de los ángeles caídos, mostró una orientación doctrinal enteramente paralela a la que manifiesta aquí. El ángel, después de su pecado, es incapaz de conocer, sólo con sus propias fuerzas, lo que debería hacer en un plano de bondad natural. Necesitaría para ello, como el hombre necesita, un auxilio especial de Dios. Deza, como en pocas ocasiones, recurre a la fe de la Iglesia:

---

185 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 27 quaest. 1 fol. 209vab.

186 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 28 et 29 quaest. 1 fol. 222ra.

187 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 28 et 29 quaest. 1 fol. 220rab. 222va.

188 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 28 et 29 quaest. 1 fol. 217ra: "... ideo, secundum doctrinam Sancti Thomae, homo in statu peccati indiget auxilio gratuito Dei ad cognoscendum saltem in particulari et sententialiter, quid volendum sit et quid fiendum, non solum ad merendum vitam aeternam, sed ad actus moraliter bonos perficiendos..." Gregorio de Rímini sostenía un principio idéntico: "... nullus homo in statu praesenti potest absque speciali auxilio Dei, in his

> «Fides autem catholica tenet quod sine gratia Dei, non solum nescimus quid agere debeamus, ut Apostolus inquit, sed neque etiam bene velle aut agere possumus iuxta illud Apostoli Rom. 9 [16]: 'Non est volentis neque currentis, sed miserentis est Dei'» [189].

La gracia, pues, es necesaria, si bien no exclusivamente, para el conocimiento de lo que se debe hacer, en orden de bondad natural. Por lo tanto, sin dicha gracia, se es completamente incapaz de ello.

Pero el sostener tal incapacidad suscita una seria dificultad, que Deza ha sabido recoger y examinar detenidamente. En breves términos, su formulación es la siguiente:

> «Si el hombre con sus propias fuerzas no puede llegar al conocimiento de lo que requiere una vida moralmente buena, posee una ignorancia invencible. Dicha ignorancia invencible lo excusaría de pecado: no podría pecar» [190].

Al examinar este argumento, en primer lugar, niega el principio, al menos en toda su extensión, de que la ignorancia invencible excusa de todo pecado. Porque una ignorancia, que es en sí pecado, o pena del mismo, o está causada por él, no excusa de la culpa. Tal es el caso presente, en el que la ignorancia *invencible*,

---

quae ad moralem vitam pertinent, sufficienter cognoscere quid volendum vel nolendum, agendum et vitandum sit". *Op. cit.*, Super 2 dist. 26,27,28 quaest 1 art. 1 fol. 84vab. La doctrina de Gregorio de Rímini la ha expuesto maravillosamente el Profesor STEGMÜLLER, *Francisco de Vitoria y la doctrina de la gracia en la Escuela Salmantina*, pag. 85ss. Véase el estudio profundo de VIGNAUX P., *Justification et prédestination au 14e siècle*, Paris 1934, pag. 153.

189 DEZA, *Novarum Defensionum...*, tom. 2 dist. 7 quaest. 1 fol. 120va. Es interesante notar que Deza, al exigir la gracia para ejecutar el acto moralmente bueno trata de oponerse al pelagianismo: "Immo in hoc fuit error Pelagii, quod posuit hominem indigere gratia Dei ad cognoscendum quid agendum sit, sed non ad id cognitum appetendum vel agendum". Loc. cit.

190 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 28 et 29 quaest. 1 fol. 216va. Deza toma esta objeción directamente de Capréolo, quien, a su vez la recoge de Gregorio de Rímini. Véase CAPREOLUS, *Defensiones...*, libr. 2 dist. 29 quaest. 1 art. 2 tom. 4 pag. 320.

que tiene el hombre, depende totalmente del pecado original [191]. Pero después ataca el supuesto de que esta ignorancia tenga que ser, por necesidad, invencible. Puesto que, si bien es invencible con las propias fuerzas, puede, sin embargo, vencerse con una ayuda especial de Dios, que no falta a nadie [192].

Claramente sostiene Deza, primero, el hecho de una ignorancia para el bien, a consecuencia del pecado, que el hombre no puede deponer sólo con sus fuerzas; segundo, que dicha ignorancia, aunque es invencible, por solo esto no excusaría al hombre de pecado, puesto que es consecuencia de otro: el original; finalmente, que tal ignoracia se hace vencible con la ayuda de la gracia.

Una postura tan radical, como la que acaba de insinuar, lleva *a fortiori* a negar una impotencia para querer, y más aún, para ejecutar el acto moralmente bueno. El convencimiento que Deza tiene de esta impotencia le hace formular un dilema que ha de aplicar, con inflexibilidad, a cualquier argumento, que pueda presentarse contra su doctrina. El dilema es, en todos los casos el mismo: o los actos, que se aducen como moralmente buenos, honrar a los padres, dar limosna, etc., carecen de bondad completa, y entonces puede el hombre hacerlos con sus fuerzas, supuesto el concurso general de Dios, o, si son adecuadamente buenos, es decir, por razón del fin y de todas las circunstancias, hipótesis que no se niega, arguyen la existencia de un auxilio especial de Dios [193].

La posición tan extrema, en que se coloca Deza, sugiere un problema de importancia innegable. Porque se trata de ver si el hombre, desprovisto de ese auxilio gratuito, no puede sino pecar. La

---

191 DEZA, *Novarum Defensionum...*, tom. 2 dist. 28 et 29 quaest. 1 fol. 222rb.

192 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 28 et 29 quaest. 1 fol. 222rb. La respuesta de Deza no es más que un resumen de lo que Gregorio de Rímini responde a esta objeción. Véase su obra, Super 2 dist. 29 quaest. 1 art. 2 fol. 90rb. Capréolo transcribe literalmente las palabras del Ariminense, a quien aprueba. *Defensiones...*, libr. 2 dist. 29 quaest. 1 art. 3 tom. 4 pag. 322.

193 DEZA *Novarum Defensionum...*, tom. 2 dist. 28 et 29 quaest. 1 fol 220. Responde Deza a un argumento: "... dicitur quod maior est falsa, loquendo de actibus ab arguente enumeratis, prout sunt perfecte moraliter boni, scilicet ex genere et ex omnibus circumstantiis; secundum quem modum infideles, vel tales actus virtutum non egerunt vel ex speciali auxilio Dei illos exercuerunt".

primera orientación, para encauzar su pensamiento, nos la ofrece un argumento, que él recoge contra el principio que acaba de proponer. El argumento, partiendo de la impotencia sostenida, llegaba a la consecuencia de que el pecador y el infiel, desprovistos de toda gracia, pecarían en cualquier acto deliberado, como, por ejemplo, en dar una limosna. Notemos, y es sumamente importante, que el raciocinio contra Deza se reduce a la siguiente disyuntiva: o el pecador y el infiel pueden con sus propias fuerzas hacer actos moralmente buenos, o pecan en todo acto deliberado.

¿Cómo responde Deza a esta dificultad? Simplemente, advirtiendo al adversario que parte de un supuesto completamente falso, a saber, el considerar al pecador y al infiel desprovistos de todo auxilio especial de Dios. Porque tienen siempre a su disposición una ayuda gratuita para obrar moralmente bien en los actos deliberados que se proponen [194]. Pero Deza, que con esto da fin a su respuesta, no ha negado el dilema, proponiendo una clase de actos morales que sin ser buenos no sean tampoco pecado.

Aún podemos precisar más su pensamiento. Es cierto que, según él, no puede el hombre, *ex solis naturalibus*, amar a Dios, haciéndo con ello un acto que sea moralmente bueno. Es más, la índole de dicho acto, que no sería moralmente bueno, está clarísimamente determinada:

> «In proposito autem amare Deum ex solis naturalibus est actus malus moraliter, quia deest illi aliqua circumstantia requisita...» [195]

Luego, al menos en este caso concreto, el hombre no sólo no hace un acto moralmente bueno, sino que positivamente comete pecado. Y, por lo tanto, el acto de amor a Dios, o es moralmente bueno, y se necesita para ello la gracia, o, de lo contrario, es pecado.

Deza acaba de manifestar el límite de su pensamiento, en este

---

194 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 28 et 29 quest. 1 fol. 220va. Concuerda Deza perfectamente con Capréolo, cuya doctrina presenta bastante sintetizada. CAPREOLUS, *Defensiones...* libr. 2 dist. 29 quaest. 1 art. 3 tom. 4 pag. 304.

195 DEZA, *Novarum Defensionum...*, tom. 2 dist. 28 et 29 quaest. 1 fol. 222vb. Gregorio de Rimini responde de idéntica forma. *Op. cit.*, Super 2 dist. 29 quaest. 1 art. 2 fol. 100va

punto, cuando no duda un momento en conceder que el hombre, sin la gracia, sólo puede usar mal de su libertad [196]. Con ello lo que afirmó de un hecho concreto, a saber, del acto de amor de Dios, ha adquirido ya un valor universal respecto de todos los actos. Hasta aquí tenemos tres conclusiones ciertas que se presentan en una forma progresiva:

1.º El hombre con sus fuerzas y el concurso general de Dios no puede hacer ninguna acción, que sea moralmente buena.

2.º El acto de amor a Dios, puesto en esas condiciones, es pecado.

3.º Sin una ayuda especial de Dios, el hombre sólo puede usar mal de su libertad. Pero resalta fuertemente, a primera vista, el contraste entre lo que acabamos de concluir y lo que el mismo Deza afirma claramente en dos ocasiones, a saber que el hombre, desprovisto de dicho auxilio, puede hacer algunos actos *buenos*:

> «... loquendo de potentia libera, ut de voluntate sine speciali Dei auxilio et gratuita motione, ut arguens praetendit, potentia libera non potest habere aliquem actum moraliter bonum secundum omnes circumstantias absque auxilio gratiae quamvis possit habere *aliquem alium actum bonum*, *ut domus aedificare, agros colere* et similia, prout Augustinus dicit» [197].

> «... quamvis homo non sit recte consiliativus ex se ipso,

---

196 DEZA, *Novarum Defensionum...*, tom. 2 dist 28 et 29 quaest. 1 fol. 220va. El argumento, que examina, se presenta en la siguiente forma: "Secundum hoc sequitur quod non posset uti sua voluntate et libero arbitrio nisi male contra Augustinum 2 *De libero arbitrio* cap. 35 ubi inter media bona, quibus homo bene et male uti potest, computat voluntatem". Al responder, concede la consecuencia, y explica el texto de San Agustín: "Concedimus consequentiam, et ad auctoritatem Augustini dicimus quod ex ea non probatur propositum arguentis, nam licet voluntas computetur inter media bona, quibus homo potest bene et male uti, non sequitur quod, si potest voluntate male uti ex seipso absque auxilio Dei, quod etiam absque auxilio uti posset bene voluntate". Esta respuesta de Deza está totalmente inspirada en Gregorio de Rimini, *op. cit.*, Super 2 dist. 29 quaest. 1 art. 3 fol. 90vb. Capréolo se pronuncia en el mismo sentido aprobando la doctrina del Ariminense. *Defensiones...*, libr. 2 dist. 28 quaest. 1-3 tom. 4 pag. 304.

197 DEZA, *Novarum Defensionum...*, tom. 2 dist 28 et 29 quaest. 1 fol. 220rb.

sine speciali Dei auxilio, circa actus moraliter bonos, *nihilominus cum generali Dei influentia consiliativus est de quibusdam aliis agendis, de bonis siquidem, ut de colendis agris et de domibus aedificandis et similiter de malis quamplurimis*» [198]

Sobre la naturaleza de tales actos hay que observar:

1.º Deza no afirma que sean moralmente buenos, sino simplemente que son buenos. 2.º Como contrapuestos a los actos moralmente buenos, no tienen una valoración moral de bondad. 3.º Como contrapuestos a los que son pecado, no tienen un valor moral de malicia. Ahora bien, como para Deza el acto moral, o es bueno, o es malo [199], dichos actos, *domus aedificare, agros colere*, que ni son buenos ni malos moralmente, no pueden ser actos morales. ¿Qué índole, según esto, habrán de tener? Como respuesta segura sólo podemos decir que Deza no concretó absolutamente nada sobre la naturaleza de tales actos. Su intento exclusivo, al hablar de ellos, era decir que el hombre, sin la ayuda de la gracia, podía hacer algo que no fuera pecado. Sin embargo, con la concesión que acaba de hacer, surge un nuevo contraste: ¿Cómo entonces deberá entenderse que el hombre sólo puede, sin la gracia, usar mal de su libertad?

Ciertamente que el principio anteriormente propuesto sigue teniendo su valor universal. Porque, quedando tales actos *buenos* fuera del campo moral, el hombre no podrá hacer ninguna acción *moral* que no sea mala. Pero, por otra parte, si se considera al hombre no obrando *moralmente*, en ese caso, sin la ayuda de la gracia puede hacer algunos actos buenos amorales.

Confirma esta interpretación el hecho de que la distinción propuesta está dentro del ambiente en que, al tratar de este asunto, se desenvuelve Deza. Ya Gregorio de Rímini, a quien tan fielmente sigue, la emplea. También él admite la posibilidad de unas *acciones buenas*, aun después de insistir tenazmente en la incapaci-

198 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 28 et 29 quaest. 1 fol. 222va. Es significativo el que Capréolo, de quien Deza muestra una fiel dependencia no hable de esos actos buenos. En este punto, tiene Deza un contacto explícitamente directo con Gregorio. CAPREOLUS, *Defensiones...*, libr. 2 dist. 28 quaest. 1 art. 3 tom. 4 pag. 299; dist 29 quaest. 1 art. 3 tom. 4 pag. 323.

199 DEZA, *Novarum Defensionum...*, tom. 2 dist. 40 quaest. 1 fol. 254vb.

dad para los actos moralmente buenos, tal como la propone Deza. Distingue el Ariminense dos clases de actos: unos, que pertenecen a la bondad de la vida moral, y otros, que pertenecen a la bondad de la vida natural [200]. Y en esta segunda clase de actos coloca esas acciones *buenas*, (los ejemplos son casi los mismos que emplea Deza), que pueden ser ejecutadas sin un auxilio especial de Dios [201].

Resumiendo, en el presente estado, el hombre, con sus propias fuerzas y con el concurso general de Dios, no puede hacer ninguna acción moral que no sea pecado. Puede, sin embargo, hacer algunos actos buenos, que no son pecado, pero que tampoco tienen un valor moral. Con la ayuda de la gracia le es posible el acto moralmente bueno.

Este contacto doctrinal, que, tanto Capréolo como Deza, tienen con Gregorio de Rímini, fué conocido por los grandes escolásticos, tanto dentro como fuera del tomismo. Al comentar Cayetano el lugar clave de Santo Tomás [202], colocaba en el punto opuesto al Angélico la doctrina de Gregorio, indicando, a la vez, que no faltaban tomistas de la tendencia de éste [203]. Vitoria nombra explícitamente a Capréolo, agrupándolo en la sentencia del Ariminense [204]. Y lo mismo hacen Medina [205], Báñez [206], Moli-

---

200 GREGORIUS ARIMINENSIS, *op. cit.*, Super 2 dist. 26-28 quaest. 1 art. 3 fol. 91rb.

201 *Op. cit.*, Super 2 dist. 26-28 quaest. 1 art. 3 fol. 91va.

202 THOMAS AQUINAS, *Summa Theologica*, 1-2 quaest. 109 art. 2.

203 CAIETANUS (CARD.), *In 1-2* quaest. 109 art. 2: "...Non desunt quoque thomistae id affirmantes..." Carro cree que, en estas palabras de Cayetano, se hace alusión a Capréolo. Véase la obra de CARRO, *El Maestro Fray Pedro de Soto O. P. y las controversias político-teológicas en el siglo 16*, pag. 318.

204 Véase STEGMÜLLER, *Francisco de Vitoria y la doctrina de la gracia en la Escuela Salmantina*, pag. 328. "...Eandem opinionem tenuit Capreolus, [*Defensiones...*] libr. 2 dist 28 quaest. 1, ubi convenit ad litteram cum Gregorio". Véanse también, del artículo de Stegmüller las páginas 330, 414, 417 y 419. Es significativo el que Vitoria no haga alusión a Deza, siguiendo éste al pie de la letra a Capréolo.

205 MEDINA B. DE, *Expositio in Primam Secundae Angelici Doctoris Sancti Thomae Aquinatis*, quaest. 109 art. 2, Venetiis 1590 pag. 575.

206 BÁÑEZ D., *Comentarios inéditos a la Prima Secundae de Santo Tomás*. Ed. BELTRÁN DE HEREDIA V., Madrid 1948, tom. 3 pag. 23.

na [207], Belarmino [208], Valencia[209], Tanner [210], Godoy [211], Billuart [212]. Domingo de Soto indicó la torcida interpretación de Capréolo, y de *quienes escuchan a éste* [213]. Ya Vázquez cita expresamente a Diego de Deza, juntamente con Capréolo [214]. Y lo mismo aparecen en Suárez [215] y los Salmanticenses [216].

La doctrina de Deza-Capréolo no fué desconocida por los grandes escoláticos. Pero, a la vez, hemos de advertir que, tanto uno como otro, e incluso el mismo Gregorio, no vieron oposición ninguna entre lo que ellos sostenían y la doctrina definitiva de Santo Tomás. Es más, se nota un intento y un esfuerzo positivo en hacer ver que exponen el auténtico pensamiento del Angélico.

2. Sus causas

La afirmación de una absoluta y universal incapacidad para los actos moralmente buenos es una consecuencia, a la que Deza ha llegado, partiendo de la consideración de la naturaleza corrompida. Para ordenar su argumentación, propone como principio

---

207 MOLINA L., *Liberi arbitrii... Concordia*, quaest. 14 art. 13 disp. 14 membr. 1 pag. 66ss.

208 ROBERTUS BELLARMINO (*S*), *De controversiis...*, libr. 4 *De Gratia et libero arbitrio*, cap. 1, Neapoli 1858 pag. 379.

209 VALENTIA GR. DE, *Commentariorum Theologicorum tomus secundus*, disp. 6 quaest. 3 punct. 3 Lugduni 1603, col. 564ss.

210 TANNER A., *Theologia scholastica*, disp. 6 quaest 3 dub. 3, Ingolstadii 1706.

211 GODOY P. DE, *Disputationes Theologicae*, disp. 41, Venetiis 1763, tom. 4 pag. 249.

212 BILLUART C. R., *Cursus Theologiae, Tractatus de Gratia*, Dissert. 3 art. 3 Parisiis 1886, tom. 3 pag. 337.

213 SOTO D. DE, *De natura et gratia*, libr. 1 cap. 19 Venetiis 1584, fol. 86a.

214 VÁZQUEZ G., *Commentarii ac Disputationes in Primam Secundae Sancti Thomae*, tom. 2 disp. 109 cap. 2, Lugduni 1631, pag. 323.

215 SUÁREZ F., *Tractatus de Gratia Dei*, libr. 1 cap. 9 num. 1 tom. 7 pag. 420a.

216 *Collegii Salmanticensis... Cursus Theologicus...*, tract. 14 *De Gratia Dei*, disp. 2 dub. 2 tom. 9 pag. 164a. LANGUE H. *De Gratia*, Friburgi Br. 1929, pag. 71, reconoce la sentencia de Deza en Suárez. BOYER C. *Tractatus de Gratia divina*, Roma 1952, pag. 39, cita a Capréolo, pero no a Deza.

unas palabras de Santo Tomás [217], donde se afirma que la naturaleza humana, por el primer pecado, está más corrompida en la voluntad que en el entendimiento. Y, para justificar esta afirmación, insinúa Deza tres razones: *Primera*: La justicia original pertenecía principalmente a la voluntad. *Segunda*: La concupiscencia afecta *magis et per prius* a la voluntad. *Tercera*: El sujeto del fómite es el apetito sensitivo, que tiene una mayor ligazón con la voluntad. [218]. Y con esto lo único que intenta es hacer ver que Santo Tomás lleva razón al afirmar que, a causa del primer pecado, la voluntad está más corrompida que el entendimiento. Supuesto este principio, Deza formula su tesis sobre la incapacidad para los actos moralmente buenos:

> «...quia igitur, in statu peccati, natura humana magis infecta et corrupta est quantum ad appetitum boni quam quantum ad agnitionem veri, ideo Sanctus Thomas, tenens quod intellectus humanus, etiam in statu peccati, non indiget speciali auxilio Dei, id est nova et gratuita perfectione superaddita naturali, ad cognitionem speculativam cuiuscumque veri quod naturaliter ab homine cognosci potest, in cuius scilicet notitiam per sensibilia possumus devenire, tenet quod in statu peccati homo non possit velle aut facere actum moraliter bonum sine speciali et gratuito auxilio Dei» [219].

Deza apoya la necesidad de dicho auxilio en la corrupción de la naturaleza, particularmente en la corrupción de la voluntad. Pero, ¿cómo de la simple consideración de la naturaleza corrompida puede concluir una incapacidad tan universal? Directamente lo que él intenta es proponer y justificar, haciéndola suya la doctrina de Santo Tomás. Por lo mismo su exposición se reduce simplemente a decir, sin proponer otra razón, que tal es el pensamiento del Doctor Angélico. Sin embargo, ya en esta misma orientación, Deza está indicando un camino que no va por la línea de Santo Tomás.

---

217 THOMAS AQUINAS, *Summa Theologica*, 1-2 quaest. 109 art. 2 ad 3.

218 DEZA, *Novarum Defensionum...*, tom. 2 dist. 28 et 29 quaest. 1 fol. 217ra.

219 Loc. cit.

Efectivamente, es cierto que Santo Tomás, en el lugar a que él se refiere [220], afirma la necesidad de un auxilio divino, para que el hombre, en el estado de naturaleza corrompida, pueda obrar el bien. Como también admite, y en esto el reflejo de Deza es exacto, que en el presente estado no necesita el entendimiento una ilustración sobreañadida a la natural, para el conocimiento de cualquier verdad; pero que necesita un auxilio divino, a fin de que sea movido por Dios a obrar [221].

Esto no obstante, Deza ha saltado por alto varios detalles importantes, incluso para lo que él pretende demostrar: 1.º Para Santo Tomás ese *auxilio divino* es tan necesario en el estado de naturaleza corrompida como en el de naturaleza íntegra. 2.º La razón aducida para probar la necesidad del mismo, incluso en el estado de naturaleza corrompida, se fundamenta en que la causa segunda, para obrar, tiene que ser movida por Dios. 3.º Concede el Doctor Angélico que el hombre, en el estado de naturaleza corrompida, puede hacer algunos actos buenos, moralmente, *per virtutem suae naturae* [222].

Resalta fuertemente el contraste de esta doctrina con las afirmaciones de Deza. Como bien puede verse, de la corrupción de la naturaleza no deduce Santo Tomás una incapacidad para todo acto moralmente bueno. Es más, supone y aun concede lo contrario. Y, si insiste en la necesidad de un auxilio de Dios, lo hace por la condición de causa segunda que hay por parte del hombre. La consideración de naturaleza corrompida no pudo inducirle a esta consecuencia, ya que de lo contrario no podría afirmar la misma necesidad respecto del estado de naturaleza íntegra.

Por el contrario, siempre que Deza habla de la necesidad de un auxilio, que para él es especial, nunca apunta como causa de ella la aducida por Santo Tomás. Y para que resalte aún más el contraste, encontramos que Deza no sostiene la misma necesidad, respecto de ambos estados [223].

---

220 THOMAS AQUINAS, *Summa Theologica*, 1-2 quaest. 109 art. 2.

221 *Op. cit.*, 1-2 quaest. 109 art. 1 in corp.

222 *Op. cit.*, 1-2 quaest. 109 art. 2 in corp. Véase BOYER, *Tractatus de Gratia divina*, pag. 64.

223 DEZA, *Novarum Defensionum...*, tom. 2 dist. 28 et 29 quaest. 1 fol. 222ra.

Ya Capréolo, aun cuando sostiene en el estado de naturaleza corrompida, la necesidad de un auxilio especial, aducirá como razón, siguiendo en esto más fielmente a Santo Tomás, que el agente secundario necesita para todo acto la moción de la causa primera [224]. Y, basado en ello, dirá que la misma necesidad existía en el estado de naturaleza íntegra, excluyendo así la distinción de Deza [225].

No es extraño que Deza, después de seguir tan fielmente la doctrina de Gregorio de Rímini, en lo que se refiere a la afirmación de una incapacidad absoluta, le haya seguido también en la causa de la misma. El Ariminense sostiene dos principios que orientan el giro doctrinal de Deza. 1.º La incapacidad para los actos moralmente buenos, en el presente estado, proviene del pecado original. El hombre sólo se hace capaz por medio de un auxilio especial de Dios [226]. 2.º En el estado de naturaleza íntegra no tenía el hombre la misma necesidad, que tiene ahora, de ser ayudado *especialmente* por Dios [227].

El auxilio especial y gratuito, en la doctrina de Deza, no viene exclusiva y propiamente a ayudar la incapacidad que tiene todo ser contingente, en cuanto tal, para sus actos, de cualquier índole que sean éstos. La incapacidad propia que sana es la que el hombre ha contraído, a consecuencia del pecado original [228]. Y por eso, es lógico en su doctrina que dicho auxilio no fuera igualmente necesario, en el estado de naturaleza íntegra.

---

224 CAPREOLUS, *Defensiones...*, libr. 2 dist. 28 quaest. 1 art. 1 tom. 4 pag. 284ss.

225 *Op. cit.*, libr. 2 dist. 29 quaest. 1 art. 1 tom. 4 pag. 318; art. 3 tom. 4 pag. 324s.

226 GREGORIUS ARIMINENSIS, *op. cit.*, Super 2 dist. 29 quaest. 1 art. 2 fol. 97ra. 99rb.

227 *Op. cit.*, dist. 29 quaest. 1 art. 1 fol. 96rbva. Véase STEGMÜLLER, *Francisco de Vitoria y la doctrina de la gracia en la Escuela Salmantina*, pag. 91.

228 DEZA, *Novarum Defensionum...*, tom. 2 dist. 7 quaest. 1 fol. 120va.

3. Sanación de la impotencia: el auxilio especial

La corrupción de la naturaleza exige para los actos buenos una ayuda de parte de Dios, que El tiene que hacer de una forma *especial y gratuita*. La expresión más frecuente, cuando Deza se refiere a ella, es ésta de auxilio especial y gratuito [229]. Pero, a veces, se le llama *auxilio de la gracia* [230] o simplemente gracia [231]. Este *auxilio de la gracia* se distingue de la gracia habitual, y en este sentido es un auxilio *gratis datum* [232].

Para orientar bien el alcance de su conclusión, Deza comienza por indicar lo que él entiende por tal auxilio. Lo primero que hace es distinguirlo, totalmente, de otro auxilio que llama *influencia general de Dios*. Con esta influencia Dios mueve *generalmente*, no de una forma especial, a todos los seres. Les da las formas, los conserva en el ser, los mueve a obrar, y es el fin de todas las acciones [233]. Es un auxilio debido y absolutamente necesario para toda acción de la criatura. Ningún acto, ni incluso el pecado, puede hacerse sin él [234]. Esta influencia general se reduce a la conservación y al concurso, que ejerce Dios sobre todo ser creado.

Pero, además, tiene Dios otra influencia especial sobre la criatura. Es un auxilio distinto del concurso general. Con él no actúa, ni siempre, ni en todos los seres creados. Se trata de una ayuda indebida, y por lo mismo gratuita:

---

229 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 28 et 29 quaest. 1 fol. 217ra. 222vb; dist. 25 quaest. 1 fol. 198rb; tom. 1 dist. 1 quaest. 3 fol. 32va; tom. 4 dist. 14 quaest. 2 fol. 83.

230 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 28 et 29 quaest. 1 fol. 220rb. 222rb.

231 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 7 quaest. 1 fol. 120va; dist. 28 et 29 quaest. 1 fol. 221ra.

232 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 28 et 29 quaest. 1 fol. 220vb. 221ra: "...dicimus quod aliquando Deus speciali modo iuvat ad bonum actum, per aliquod donum habituale et gratum faciens, aliquando, per auxilium speciale et gratis datum..."

233 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 28 et 29 quaest. 1 fol. 217rb: "Deus dupliciter movet res creatas: uno modo, influentia generali, qua scilicet Deus movet generaliter omnes res, per hoc quod dat eis formas, et eas conservat in esse et illas applicat ad agendum, et est omnium actionum finis..."

234 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 28 et 29 quaest. 1 fol. 217va.

« propter quod huiusmodi auxilium, quibus impenditur gratis impenditur, eo quod, neque naturis eorum, neque secundum ordinem et cursum communem naturae, debitum sit illis» [235].

En la definición de este auxilio especial sólo destaca: 1.º Su distinción del concurso general, porque se da únicamente para los actos que son buenos. 2.º Su gratuidad, nota que lo distingue también de aquél. Otro aspecto interesante es su universalidad: aunque indebido, no falta a nadie para obrar el bien [236].

Godoy y los Salmanticenses sostienen que este auxilio, en Capréolo y Deza, no es una gracia propiamente dicha, en sentido teológico, puesto que no conduce a la justificación. Y con esto quieren, en este punto, hacer una distinción entre Gregorio de Rímini y estos autores [237]. La distinción no la creemos justificada. La descripción que los Salmanticenses hacen del auxilio especial, en Gregorio de Rímini, conviene perfectamente a lo que de él afirma Deza [238]. Ya es bastante significativo que los que atribuyen, explícita o implícitamente, a ambos la misma doctrina, no indiquen esta divergencia. Por otra parte, observemos la semejanza de conceptos que existe, en este punto, entre el Ariminense y Deza. Tanto uno como otro delimitan claramente el sentido de la distinción, indicando, al comienzo, lo que entienden por auxilio especial:

GREGORIO DE RÍMINI	DEZA
Adiutorium Dei dupliciter capi potest. Uno, modo, pro adiu-	Deus dupliciter movet res creatas. Uno modo, influentia

235 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 28 et 29 quaest. 1 fol. 217rb. El concepto de auxilio especial y general está en Deza muchísimo más claro que en Capréolo.

236 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 28 et 29 quaest. 1 fol. 220rb. 222rbva.

237 Godoy P. de, *Disputationes Theologicae*, disp. 41 tom. 4 pag. 249; *Collegi Salmanticensis... Cursus Theologicus...* tract. 14 *De Gratia Dei*, disp. 2 dub. 2 tom. 9 pag. 164b.

238 *Collegii Salmanticensis... Cursus Theologicus...* tract. 14 *De Gratia Dei*, disp. 2 dub. 2 tom. 9 pag. 164a: "...Dicit vero [Gregorius] praedictam motionem esse gratiam: quia non est debita; cum sine illa possit voluntas absolute operari, et operetur semper actus malos, quamvis nullum bonum sine ea exerceat." Véase Deza, *Novarum Defensionum...*, tom. 2 dist. 28 et 29 quaest. 1 fol. 217rb.

torio generalis influentiae, quo scilicet dicitur adiuvari generaliter omne agens causatum in sua actione.

Alio modo pro adiutorio assistentiae seu influentiae specialis, quo specialiter aliqua agentia iuvat, et non omnia, et ad aliquas actiones, et non ad omnes; quod etiam consuevit vocari adiutorium gratiae, extendendo nomen gratiae ad omnem eius gratuitam et specialem opitulationem [239].

generali, qua scilicet Deus movet generaliter omnes res... Primo modo, dicuntur res moveri et agere vel operari, generali Dei auxilio quo nulla creatura deseritur.

Secundo modo dicuntur res moveri et agere vel operari speciali Dei auxilio, quo, neque semper, neque omnis res creata, in suis motibus et operationibus, iuvatur, propter quod huiusmodi auxilium, quibus impenditur, g r a t i s impenditur...»[240].

Tanto el Hispalense como Gregorio lo único que definen es la distinción del concurso general y su aspecto de gratuidad. No creemos que el Ariminense requiera para el acto moralmente bueno un auxilio especial que *tenga que consistir* en una gracia tal como la entienden Godoy y los Salmanticenses [241]. Y aún debemos advertir que Deza incluye, bajo la amplitud de *ayuda especial*, la gracia habitual [242]. Por eso, en este sentido estimamos completamente acertada la exposición que hace Suárez de la sentencia de Gregorio de Rímini, colocando en la misma línea a Capréolo y a Deza [243].

---

239 GREGORIUS ARIMINENSIS, *op. cit.*, Super 2 dist. 29 quaest. 1 art. 1 fol. 95ra.

240 DEZA, *Novarum Defensionum...*, tom. 2 dist. 28 et 29 quaest. 1 fol. 217rb.

241 Véase VIGNAUX P., *Justification et prédestination au 14e siècle*, pag. 155.

242 DEZA, *Novarum Defensionum...*, tom. 2 disp. 28 et 29 quaest. 1 fol. 220vb.

243 SUÁREZ F., *Tractatus de Gratia Dei*, libr. 1 cap. 9 num. 1 tom. 7 pag 420a.

4. Índole de este auxilio: absoluta necesidad, gratuidad, universalidad

La nota más importante de dicho auxilio es que se da, no para la facilidad del acto moralmente bueno. El hombre sin él es *simpliciter* impotente. En su índole propia es una cualidad física [244]. Con ella Dios previene, dando la posibilidad, y coopera juntamente con el hombre, haciendo el acto:

> « aliquando [Deus speciali modo iuvat] per auxilium speciale gratis datum, quo non solum iuvat hominem ad hoc quod possit, sed etiam ad hoc quod actum efficiat: unde voluntas non est tantummodo recipiens sed et coagens Deo...»[245].

Deza insiste, apoyado en San Agustín, en este doble aspecto de *preveniente*, que sólo conviene a Dios, y *cooperante*, común a Dios y al hombre [246]. Bajo la moción de dicho auxilio el hombre conserva la libertad y su acto es una acción libre.

La doctrina de Deza, hasta ahora expuesta, sobre la imposibilidad para los actos morales presenta, primero, la causa de la misma: corrupción de la naturaleza; segundo, su sanación: un auxilio distinto del concurso general. En lo primero, su inter-

---

244 Véase *op. cit.*, loc. cit.; LANGE, *De Gratia*, pag. 71.

245 DEZA, *Novarum Defensionum...*, tom. 2 dist. 28 et 29 quaest. 1 fol. 220vb. Concuerda Deza con lo que afirma Gregorio, respecto del mismo asunto. Capréolo transcribe y aprueba la sentencia del Ariminense. *Defensiones...*, libr. 2 dist. 28 quaest. 1 art. 3 tom. 4 pag. 304. Es curioso que Báñez viera en esta afirmación de Gregorio y Capréolo una sentencia opuesta a la premoción. Véase PESCH, *Ein Dominikanerbischof als Molinist vor Molina:* ZschrkathTheol 9(1885) 171-177.

246 DEZA, *Novarum Defensionum...*, tom. 2 dist. 28 et 29 quaest. 1 fol. 220vb: "...Unde Augustinus in *De Gratia et Libero Arbitrio* sic dicit: 'Certum est nos velle cum volumus, sed ille facit ut velimus bonum...' Ex quibus verbis apparet de mente Augustini, quod dupliciter Deus operatur circa nostrum velle bonum: uno modo, per hoc quod facit nos velle, et ista operatio est a solo Deo; ideo Augustinus ait: 'ut ergo velimus, sine nobis operatur'; et, alio modo, per hoc quod nostrae volitioni cooperatur, et iste modus operandi est communis Deo et voluntati, quia uterque causat volitionem: ideo Augustinus ait: 'cum volumus, nobiscum operatur". Toma Deza esta explicación a San Agustín de GREGORIO DE RÍMINI, *op. cit.*, Super 2 dist. 26 quaest. 1 art. 3 fol. 90v.

pretación de Santo Tomás, según vimos, es inexacta. En lo segundo, no lo es menos.

Es interesante advertir que Deza manifestó expresamente su parecer de que, en este segundo punto, existía una fluctuación en la doctrina de Santo Tomás. Compara lo que dijo el Doctor Angélico en el *Comentario a las Sentencias* y en las obras posteriores. Indica que, en absoluto, con algunas distinciones, podría armonizarse la doctrina. Pero no se pronuncia por ello, puesto que la mente de Santo Tomás no es ésa. Con lo que enseñó posteriormente intentó corregir lo que había dicho antes [247]. Deza, pues, cree que Santo Tomás principalmente en la *Suma* [248] defiende la necesidad de un auxilio especial.

Es cierto que Santo Tomás requiere para todo acto bueno un *auxilio divino*, tanto en el estado de naturaleza corrompida, como en el de naturaleza íntegra [249]. De dicho auxilio dice que es gratuito, cuando se trata de la preparación a la gracia [250]. En los demás casos, es simplemente *auxilium divinum* o *auxilium Dei*, sin que se le llame especial e indebido. Es más, en el lugar clave para Deza [251], la necesidad del mismo viene exigida por la condición de causa segunda. Ya, a la luz de estas observaciones, notemos un caso concreto donde se observa claramente que el auxilio especial y gratuito de Deza no es el *auxilio divino* de Santo Tomás.

Para el Doctor Angélico, el entendimiento humano tiene que ser movido por Dios para el conocimiento de cualquier verdad;

---

247 DEZA, *Novarum Defensionum...*, tom. 2 dist. 28 et 29 quaest. 1 fol. 217rb:"...Verum est tamen quod quibusdam distinctionibus aut suppletionibus aut determinationibus possent utraque dicta ad concordem sententiam trahi; sed, quia id non videtur esse de mente ipsius, praetermittimus tenentes illa quae, post scripta super Sententias, in pluribus locis scripturae suae docuit, ubi, sicut nobis apparet, corrigere voluit quae prius dixerat". Esta respetuosa observación la había hecho antes Capréolo, *Defensiones...*, libr. 2 dist. 29 quaest. 1 art. 3 tom. 4 pag. 326. El hecho de que Capréolo creyera seguir en esta doctrina a Santo Tomás lo indicaba claramente Vitoria. Véase STEGMÜLLER, *Francisco de Vitoria y la doctrina de la gracia en la Escuela Salmantina*, p. 328 y 330.

248 THOMAS AQUINAS, *Summa Theologica*, 1-2 quaest. 109.

249 *Op. cit.*, 1-2 quaest. 109 art. 2.

250 *Op. cit.*, 1-2 quaest. 109 art. 6.

251 *Op. cit.*, 1-2 quaest. 109 art. 2.

pero no necesita para ello una ilustración sobreañadida a la natural [252]. Al referise Deza concretamente a este lugar [253], dice que el hombre no necesita para el conocimiento de cualquier verdad natural un auxilio especial [254]. Luego este auxilio especial no puede ser el *auxilio divino* que exige Santo Tomás para todo acto del entendimiento. Y más claro aún, la ilustración sobreañadida a la natural, y distinta del auxilio divino, que requiere Santo Tomás para el conocimiento de las verdades sobrenaturales, es en Deza un *auxilio especial y gratuito* [255].

¿Cómo llegó Deza a atribuir esta doctrina a Santo Tomás? En primer lugar, su opinión, en conjunto, no presenta nada nuevo. Es simplemente un seguir la línea de Gregorio de Rímini, a través de Juan Capréolo. Y tanto uno como otro, no sólo no se opusieron a Santo Tomás, sino que vieron en él un poderoso aliado. Así Capréolo, después de proponer su conclusión, traerá para confirmarla el testimonio del Doctor Angélico. Este testimonio está tomado precisamente de la *Suma* [256]. Es, pues, claro que Deza, en esta in-

---

252 *Op. cit.*, 1-2 quaest. 109 art. 1.

253 Loc. cit.

254 Deza, *Novarum Defensionum...*, tom. 2 dist. 28 et 29 quaest. 1 fol. 217ra.

255 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 30 et 31 quaest. 1 fol. 217rab: "...ideo Sanctus Thomas, tenens quod intellectus humanus, etiam in statu peccati, non indiget speciali auxilio Dei, id est novo et gratuita perfectione superaddita naturali..." Comparemos, simplemente, un texto de Santo Tomás, tal como se encuentra en él, con la manera de presentarlo Deza, incluyendo ya este matiz personal:

Deza	Santo Tomas
"Unde, in statu naturae integrae, homo non indigebat dono gratiae habitualis, superaddito bonis naturalibus, ad diligendum Deum naturaliter super omnia, *quamvis indigeret auxilio Dei speciali, ad hoc eum moventis*, sed in statu naturae corruptae indiget homo ipso dono gratiae naturam sanantis". *Novarum Defensionum...*, tom. 3 dist. 27-30 quaest. 1 fol. 107rb.	"... homo, in statu naturae integrae, non indigebat dono gratiae, superadditae naturalibus bonis, ad diligendum Deum naturaliter super omnia; *licet indigeret auxilio Dei, ad hoc ipsum moventis*. Sed, in statu naturae corruptae, indiget homo, etiam ad hoc, auxilio gratiae naturam sanantis". *Summa Theologica*, 1-2 quaest. 109 art. 3 in corp.

256 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, 1-2 quaest. 109 art. 2. Véase Capreolus, *Defensiones...*, libr. 2 dist. 28 quaest. 1 art. 1 tom. 4 pag. 284.

terpretación, no hizo más que seguir lo que ya era tradicional. Domingo de Soto reprochará fuertemente a Capréolo y *a quienes le escuchan* que Santo Tomás en el lugar citado [257] habla de un auxilio que es el general; y que no se explica cómo Capréolo haya podido entender precisamente un auxilio especial [258].

Pero ya anteriormente a Soto, Cayetano había hecho la misma interpretación de Santo Tomás, colocando en la parte opuesta a Gregorio y a otros tomistas. Hasta él la doctrina del Ariminense era plenamente aceptada. Esta separación entre el sistema de Gregorio y de Santo Tomás, debida a Cayetano, la pone de manifiesto el Profesor Stegmüller, cuyas palabras, que transcribimos, nos parecen la mejor confirmación de este breve estudio:

> «Con Cayetano, influyendo a través de la escuela salmantina, comienza a abrirse paso de nuevo una interpretación del tomismo más libre de agustinismo. Con todo se limitó esto de ordinario a separar los elementos que de estas doctrinas de Gregorio se habían infiltrado en la manera tradicional como desde Capréolo se interpretaban los textos de Santo Tomás en la 1-2, quaest. 109 art. 1.4.6.» [259].

Inexacta estimamos la postura del P. Carro, al pretender colocar a Deza, frente a Gregorio y Capréolo, en esa *vía media*, la propia de Cayetano. Las excesivas concesiones, según él dice, de Capréolo a la doctrina del Arimenense fueron también concesiones

---

257 THOMAS AQUINAS, *Summa Theologica*, 1-2 quaest. 109 art. 2.

258 SOTO D. DE, *De Natura et Gratia*, libr. 1 cap. 19 fol. 86a. Propone el lugar de Santo Tomás, *Summa Theologica*, 1-2 quaest. 109 art. 2: "... Et respondet [S. Thomas] comparando statum nostrum ad illum primum innocentiae primorum parentum: dicens primum quod, secundum utrumque statum, natura humana indiget auxilio divino, ad faciendum vel volendum quodcumque bonum, sicut primo movente. Quod verbum Capreolus, *et qui eum auscultant*, glossant de auxilio speciali, cum tamen luce sit clarior mens Sancti Thomae de auxilio generali". Creemos con bastante probabilidad que, en la frase subrayada, alude implícitamente a Deza, dada la dependencia de Capréolo, que sin duda debió conocer Soto. Sobre la interpretación de este lugar de Santo Tomás véase CAYETANO, *In 1-2* quaest. 109 art. 2; SUÁREZ, *Tractatus de Gratia*, libr. 1 cap. 8 num. 6 tom. 7 pag. 404.

259 STEGMÜLLER, *Francisco de Vitoria y la doctrina de la gracia en la Escuela Salmantina*, pag. 95.

de Diego de Deza. Ni basta para justificar su afirmación, como hemos visto, el que Deza sostuviera que no toda acción del pecador y del infiel era pecado [260].

5. La impotencia para evitar los pecados

En el presente estado el hombre no solamente es incapaz de hacer actos moralmente buenos; tiene también una incapacidad para evitar los pecados:

> «Tertia conclusio est quod nullus homo in praesenti statu potest, sine habituali gratia, vitare omnia peccata mortalia, licet possit singula vitare» [261].

Aunque, en la conclusión, se habla sólo de los pecados mortales, Deza estudia también la imposibilidad de evitar los veniales. En ambos casos se hace la distinción entre la colección, *omnia*, y cada uno en particular, *singula*.

Se afirma, de una parte, que el hombre no puede evitar todos los pecados veniales. Y la razón última de esta imposibilidad es la concupiscencia habitual. De aquí que en el estado de naturaleza íntegra pudieran fácilmente evitarse *todos* y que, en el presente estado, aun después de recibida la gracia, no adquiera el hombre esa posibilidad puesto que no recupera la integridad [262]. Puede sin embargo, evitar *cada uno* en concreto [263]; y por lo mismo la

---

260 CARRO, *El Maestro Fray Pedro de Soto O. P. y las controversias político-teológicas en el siglo 16*, p. 318.

261 DEZA, *Novarum Defensionum...*, tom. 2 dist. 28 et 29 quaest. 1 fol. 211rb. Coincide esta conclusión, casi literalmente, con la de Capréolo, *Defensiones...*, libr. 2 dist. 28 quaest. 1 art. 1 tom. 4 pag. 284.

262 DEZA, *Novarum Defensionum...*, tom. 2 dist. 28 et 29 quaest. 1 fol. 217ra. 217vb: "Ad hanc autem rectitudinem homo, in praesenti, per gratiam non reducitur communiter loquendo, sed hanc rectitudinem expectamus in gloria; et ideo, in hoc statu miseriae, post reparationem gratiae, homo non potest omnia peccata venialia vitare, cum tamen, in hoc, in nullo libertati arbitrii praeiudicet".

263 DEZA, *Novarum Defensionum...*, tom. 2 dist. 28 et 29 quaest. 1 fol. 217vb. La doctrina, que da Deza sobre la imposibilidad de evitar los pecados veniales, no aparece en Capréolo. Éste atendió sólo a los pecados mortales.

imposibilidad de evitar toda la colección no prejuzga para nada la libertad humana. Después de asentar estas dos afirmaciones, Deza propone la explicación de por qué llega a ser imposible al hombre evitar todos los pecados. Imposible para la voluntad, en el caso presente, es lo que escapa a la deliberación de la razón:

> « ad illud se liberum arbitrium extendere non potest quod deliberationem rationis subterfugit; sicut sunt ea quae ex improviso occurrunt» [264].

Por lo tanto, en el caso concreto que se analiza del pecado venial, la imposibilidad tiene que concretarse en una serie de actos que, de alguna manera, escapan a la deliberación de la razón:

> «Dupliciter aliquid in nobis quasi repente accidit. Uno modo ex impetu passionis rationem praevenientis: motus enim irae et concupiscentiae interdum deliberationem rationis praevenit, qui quidem motus, in illicitum tendens ex corruptione naturae, peccatum veniale est» [265].

La consecuencia a que se llega es que, en el estado de naturaleza corrompida, aun cuando se pueda evitar cada uno de esos actos, es imposible evitarlos todos [266]. No obstante esos movimientos, que escapan la deliberación de la razón, y por lo mismo exceden la posibilidad de la voluntad, suponen que en el hombre hay alguna deliberación. Esa deliberación, y el consentimiento en el acto, tienen que ser suficientes, para que se impute el pecado; de lo contrario, el hombre, al consentir, no pecaría.

Respecto del pecado mortal, Deza sostiene, en igual sentido, una imposibilidad de evitar toda la colección. Pero, a diferencia del caso anterior, señala como sujeto de la misma al hombre desprovisto de la gracia habitual, que habitualmente está en pecado mortal. Y señala como causas de la impotencia, además de la con-

---

264 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 28 et 29 quaest. 1 fol. 217vb.

265 Loc. cit.

266 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 28 et 29 quaest. 1 fol. 217vb: "Et ideo, post statum naturae corruptae, non est in potestate liberi arbitrii omnia peccata huiusmodi vitare, quia eius actus liberum arbitrium effugiunt, et, quamvis possit impedire aliquem istorum, si contra conetur, non est tamen possibile, ut homo conetur continue ad huiusmodi motus vitandos..."

cupiscencia habitual, la privación de la gracia santificante y, sobre todo, la inclinación dejada por el pecado actual [267].

La impotencia se concreta, en virtud del mismo principio, en una serie de actos que escapan a la deliberación. El pecador, una vez abandonado por su pecado el bien increado, *bonum incommutabile*, posee una inclinación hacia el bien creado, *bonum commutabile*. A causa de esa inclinación habitual, se explica el que ciertos actos escapen a la deliberación de la razón, y por ello excedan la posibilidad de la voluntad:

> «Et ideo, quando homini sic disposito occurrit aliquid faciendum quod praecedenti electioni conveniat, repente fertur in illud per electionem, nisi multa deliberatione seipsum cohibeat...» [268].

Pero, aunque el hombre se deje llevar *repente*, siempre tiene la suficiente deliberación que se necesita, para que no quede excusado de pecado mortal [269]. Ahora bien, una deliberación *madura*, que pondría al hombre en disposición de evitar todos los pecados, es imposible que la tenga, en todos los casos.

De esta forma, explica Deza la impotencia de evitar, tanto los pecados mortales como los veniales, considerados en su colección: por la imposibilidad de obtener una mayor deliberación. Y no puede el hombre llegar a una tal deliberación: al tratarse de los pecados veniales, a causa de la concupiscencia; al tratarse de los pecados mortales, principalmente por la inclinación que tiene el pecador hacia un fin desordenado. A ello contribuyen también las diversas ocupaciones, a que tiene que atender en la vida [270].

Por eso, mientras Deza afirmaba que el hombre, aun después de recibir la gracia, quedaba en la impotencia de evitar todos los pecados veniales, sostendrá que por la gracia, al perderse la in-

---

267 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 28 et 29 quaest. 1 fol. 221rb.

268 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 28 et 29 quaest. 1 fol. 218ra.

269 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 28 et 29 quaest. 1 fol. 218ra: "...non tamen, per hoc quod sic elegit, a peccato mortali excusatur, quia deliberatio illa sufficit ad peccatum mortale, qua perpenditur illud quod eligitur esse peccatum et contra Deum".

270 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 28 et 29 quaest. 1 fol. 218ra.

clinación desordenada de la voluntad, el hombre se hace capaz de evitar todos los pecados mortales:

> «Patet igitur ex dictis quod neque liberum arbitrium tollimus, cum dicamus quod liberum arbitrium possit quodlibet peccatum vitare vel facere; nec iterum tollimus gratiae necessitatem, cum dicamus hominem in peccato mortali existentem, gratia destitutum, omnia peccata mortalia non posse vitare, nisi gratia superveniat, quamvis possit singula, et hoc propter adhaesionem habitualem voluntatis ad finem deordinatum» [271].

Pero, sin embargo, el pecador puede evitar cada uno de los pecados mortales en particular. Pero siempre que se trate de pecados opuestos a los preceptos del Decálogo, que son preceptos de derecho natural [272]. Porque los opuestos a los preceptos de derecho divino, como los opuestos al precepto de la caridad, no pueden ser evitados sin la gracia habitual [273].

Deza sostiene claramente que el hombre, aunque pueda cumplir algunos preceptos, es incapaz de observar toda la ley natural *quoad substantiam*, durante largo tiempo, a menos que reciba una ayuda de Dios. Pero esta ayuda tiene que consistir precisamente en la gracia habitual, ya que sin ella no pueden evitarse todos los pecados opuestos a la misma. Por lo mismo, la gracia habitual no es necesaria para evitar cada pecado mortal en concreto. De aquí, sin embargo, no se sigue, que el hombre consiga esto con sólo sus fuerzas naturales. Necesita para ello, y en esto está aprobando explícitamente la opinión de Gregorio de Rímini, un auxilio especial, sin el cual no se puede hacer ninguna acción que sea moralmente buena. Para él, evitar el pecado ya es en sí un acto bueno [274].

---

271 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 28 et 29 quaest. 1 fol. 218rb.

272 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 28 et 29 quaest. 1 fol. 218vb.

273 Loc. cit.

274 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 28 et 29 quaest. 1 fol. 222ra. "Ad... quae sunt Gregorii de Arimino respondetur, quod non militant contra conclusionem nostram, quae, licet teneat quod existens in peccato mortali potest vitare singula peccata, sine gratia habituali gratum faciente, non tamen tenet, quod id potest facere sine auxilio vel motione Dei speciali, sine quo auxilio perficere non potest actum moraliter bonum. Unde Sanctus Thomas, ubicumque dicit quod sine

Deza acaba de insistir últimamente en su afirmación de la absoluta incapacidad del hombre, en el presente estado, para el bien moral y en la absoluta necesidad de la gracia. Para él, la situación del hombre, abandonado a sí mismo, es extremadamente pesimista.

De este estudio comparativo entre el sistema de Gregorio y el de Deza, llegamos a concluir que la dependencia es innegable. Esta dependencia sugiere una interesante cuestión, como consecuencia de lo expuesto: ¿admite Deza, como el Ariminense [275], que las fuerzas de la naturaleza, a consecuencia del pecado, están positiva e intrínsecamente debilitadas?

La naturaleza humana, después del pecado de Adán, queda intacta en sus principios constitutivos y en sus partes integrantes [276]. Pero, a la vez, sostiene que existe, principalmente debido a la concupiscencia [277] *cierta corrupción*. En dicha corrupción sitúa la inclinación natural de la voluntad hacia el bien [278]. Por lo tanto, la corrupción se concreta en la inclinación, en cuanto se ordena a la ejecución. Particularmente claro se hace el pensamiento de Deza sobre este punto, al analizar un argumento de Escoto. Concede, en el mismo sentido, una debilitación en las fuerzas de la naturaleza:

> « Falsum est praeterea quod arguens in minore assumit, in statu naturae corruptae et maxime in peccatore et vitioso, in quo *naturalis facultas voluntatis per peccatum laesa est et debilitata*, ita ut sine Dei gratia bonum velle secundum omnes circumstantias non potest; ex deductione autem per rationem naturalem quae circumstantiae morales

---

gratia potest peccator vitare singula peccata, aut malae suggestioni vel tentationi resistere, gratiam habitualem excludit, non gratuitum Dei auxilium. Et sic cessant quorumdam obiectiones, quae procedunt ex falsa imaginatione, quia putant Sanctum Thomam excludere auxilium Dei speciale, ubicumque dicit hominem sine gratia aliquid posse. Quod autem talis imaginatio sit falsa constat manifeste, 1-2, q. 109, in pluribus locis."

275 Véase BOYER, *De Deo Creante et Elevante*, pag. 381; SAGÜÉS, *De Deo Creante el Elevante*, pag. 945; STEGMÜLLER, *Francisco de Vitoria y la doctrina de la gracia en la Escuela Salmantina*, pag. 91-93.

276 DEZA, *Novarum Defensionum...*, tom. 2 dist. 30 et 31 quaest. 1 fol. 226ra; dist. 28 et 29 quaest. 1 fol. 221rb. Véase también *op. cit.*, tom. 2 dist. 21-23; quaest. 1 fol. 186rbva; dist. 7 quaest. 1 fol. 120ra.

277 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 28 et 29 quaest. 1 fol. 217ra.

278 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 30 et 31 quaest. 1 fol. 226rb.

> natae sunt convenire actui rationalis vel intellectualis naturae, non probatur quod sola *facultas naturalis voluntatis* possit facere aut velle bonum etiam morale, nisi forte pro statu naturae integrae, in quo neque homines neque angeli damnati sunt» [279].

Las fuerzas de la naturaleza, comparadas con las que tenía el hombre en el estado de naturaleza íntegra, han quedado positivamente debilitadas. A ello se debe precisamente que en aquel estado pudiera el hombre, supuesta una determinación, a causa de su indiferencia, por medio de un auxilio especial, hacer otros actos buenos. Cosa que no sucede en el estado de naturaleza corrompida [280]. En este punto concreto de la debilitación de las fuerzas de la naturaleza, la doctrina de Deza es un nuevo punto de contacto con el Ariminense.

Un último detalle del sistema que analizamos es que, incluso en el estado de naturaleza pura, Deza admite, igual que Gregorio, la necesidad de un auxilio especial para obrar el bien. A la dificultad de que el hombre constituído *in puris naturalibus* está obligado a querer el bien, y por tanto, puede *ex solis naturalibus* quererlo, responde:

> «negatur consequentia, et ad eius probationem dicimus quod, cum divinum auxilium nemini desit, non est impossibile homini existenti in puris naturalibus bene velle» [281].

Luego, en todo estado, para obrar el bien moral, Dios tiene que poner a disposición del hombre un auxilio especial.

6. Situación del infiel

No deja de ser curioso el que Deza, después de haber seguido tan fielmente a Gregorio, intente tomar una dirección distinta, al

---

279 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 7 quaest. 1 fol. 120va; tom. 4 dist. 1 quaest. 2 fol. 17.

280 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 7 quaest. 1 fol. 120va; dist. 28 et 29 quaest. 1 fol. 222ra

281 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 28 et 29 quaest. 1 fol. 220va; Véase GREGORIUS ARIMINENSIS, *op. cit.*, Super 2 dist. 26-28 quaest. 1 art. 3 fol. 90va.

ocuparse de la situación de los infieles. La conclusión que propone tiene por objeto refutar la sentencia del Ariminense:

> «Prima conclusio est quod non omnis actio hominis infidelis est peccatum culpabile» [282].

Sostenía Gregorio que las obras de los infieles, por carecer de la ordenación al último fin, eran en sí malas, pecaminosas [283]. La postura que Deza toma ante esta doctrina es doble: analizar el principio y ver si es legítima la consecuencia. Concede, en primer lugar, que el hombre está obligado a ordenar todos sus actos a Dios, último fin, al menos virtualmente. Esta obligación le viene impuesta por el precepto de la caridad, de tal manera que su omisión es pecado culpable. Deza, pues, admite el principio de Gregorio. Pero le niega rotundamente la legitimidad de su consecuencia:

> «Circa quod advertendum est quod, licet homo teneatur, ex vi praecepti, se et omnes actus suos ordinare et referre, saltem virtualiter, in finem ultimum, quod est obiectum caritatis, scilicet Deus, prout dictum est in praecedenti quaestione, ita quod eius omissio sit peccatum et culpa, non tamen omnis actus humanus in Deum, in finem ultimum, non relatus aut ordinatus, est in se malus et peccatum; non enim est idem dictu hominem peccare omittendo aliquid ad quod tenetur, circa actum quem facit, et dicere quod actus ipse malus est et peccatum, neque unum ex alio sequitur, nisi quando id quod omittitur est necessarium requisitum ad bonitatem actus, quod non est in proposito» [284].

---

282 DEZA, *Novarum Defensionum...*, tom. 2 dist. 40 quaest. 1 fol. 257va.

283 Véase STEGMÜLLER, *Francisco de Vitoria y la doctrina de la gracia en la Escuela Salmantina*, pag. 87.

284 DEZA, *Novarum Defensionum...*, tom. 2 dist. 40 quaest. 1 fol. 259vb. Deza da como razón de ello el que la ordenación no es algo debido por la naturaleza misma del acto, ni por el precepto que versa sobre él: "Non enim ordinari aut referri in finem ultimum charitatis aut elici vel fieri ex caritate est aliquid debitum actui moraliter bono, ex sua natura, neque ex vi praecepti quo actus ipse praecipitur". Francisco de Treviso había distinguido contra Gregorio que un acto podía ser bueno, sin estar ordenado a Dios, con una bondad incompleta. Véase STEGMÜLLER, *Francisco de Vitoria y la doctrina de la gracia en la Escuela Salmantina*, p. 86

Luego, según Deza, de la obligación de ordenar todos los actos a Dios no se concluye que el acto no ordenado sea en sí malo, pecaminoso. Por lo tanto, para constituir la moralidad del acto en sí basta atender al fin próximo y a las circunstancias [285]. Cierto que un acto deja de ser en sí bueno, si es contra el fin último. Pero no deja de ser bueno, porque positivamente no esté ordenado hacia él. De aquí se llega a una triple consecuencia, en la que sintetiza toda su doctrina: 1.ª El que hace un acto bueno, y no lo ordena a Dios, actual o virtualmente, siempre peca. 2.ª Si no lo ordena *actualmente*, cuando urge el cumplimiento del precepto de la caridad, también peca. 3.ª Un acto, que es bueno por razón de todas sus circunstancias, no se hace en sí malo, por no estar ordenado a Dios actual o virtualmente. No obstante, siempre lleva adjunto un pecado de omisión contra el precepto de la caridad [286] Reconoce,

---

285 DEZA, *Novarum Defensionum...*, tom. 2 dist. 40 quaest. 1 fol. 261ra: "...dicitur ad primam probationem, quod procedit ex falso supposito, scilicet, quod actus moraliter bonus non ordinatus ultimate in Deum caret circumstantia debiti finis; hoc autem falsum est, tum, quia ordinatur in finem sibi debitum, ex ratione propria generis et specificae differentiae..."

286 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 41 quaest. 1 fol. 260ra: "Ex praemissis tria accipiuntur: Unum est quod homo, agens actum moraliter bonum, non referens seu non ordinans illum actualiter vel virtualiter in Deum, sicut in ultimum finem, semper peccat, transgrediens praeceptum primum de actu caritatis latum. Secundum est quod, etiam si actu non referat actum moraliter bonum in finem ultimum, qui est Deus, pro tempore pro quo tenetur dictum primum praeceptum caritatis implere, est ipsius primi praecepti transgressor et culpabiliter peccat; non autem tenetur ad semper vel pro omni tempore illud implere, cum sit praeceptum affirmativum, cuius natura est semper obligare, sed non ad semper: tempus autem determinatum, quo obliget, videtur esse tempus quo aliquid sibi agendum occurrit, ad quod recte explendum indiget gratia et caritate actualiter illud eliciente, et iterum tempus quo ad professionem fidei suae vel aliorum Christi-fideliam exigitur actualis ordinatio operum suorum in Deum, ita quod, si non fieret, periculum vel detrimentum fidei suae vel aliorum immineret. Tertium est quod actus moraliter bonus, secundum omnes circumstantias, non ideo malus est in se et peccatum, quia non est relatus actualiter vel virtualiter in Deum, sicut in ultimum finem, verumtamen semper habet adiunctum et concomitans peccatum omissionis, quo agens fit transgressor dicti praecepti: 'Diliges Deum ex toto corde tuo etc.', non autem fit transgressor praecepti, quod de ipso actu moraliter bono datur, neque est violator rectitudinis aut bonitatis, quam, in quantum est moraliter bonus, habere debet. Itaque, agens actum moraliter bonum, ex fine et omnibus circumstantiis, non tamen ordinans illum actu vel vir-

sin embargo, que la ordenación actual al último fin constituye en algún caso una circunstancia necesariamente requerida para la bondad misma del acto. Por lo tanto, en ese caso, el acto dejaría de ser bueno, por no estar ordenado a Dios [287].

Con esto Deza ha pretendido distinguir una bondad intrínseca, *bonus in se*, al margen de toda ordenación, propia del acto moralmente bueno en cuanto tal. Esa bondad moral, que equivale a natural, está de hecho destinada a adquirir una mayor perfección sobrenatural por el complemento que la virtud teológica, particularmente la caridad, da a toda virtud moral [288].

Al someter a crisis los argumentos de Gregorio, a Deza le resulta fácil una respuesta, teniendo presente estos principios. El infiel, por no ordenar sus acciones a Dios, peca. Pero de ahí no se sigue que su acto se corrompa intrínsecamente. Sólo que, al hacer un acto que es en sí bueno, omite el cumplimiento de otro precepto, que debía cumplir simultáneamente [289]. En la interpretación de los testimonios de San Agustín, que aduce Gregorio, Deza se vale, como clave, de esa distinción entre bondad moral y bondad sobrenatural. Cuando San Agustín negaba que en los infieles se

---

turaliter in Deum, peccat, non ita quod actus moraliter bonus sit peccatum, sed quia transgreditur praeceptum primum de diligendo Deum ex toto corde, quo tenetur se et omnes actus suos in Deum ordinare actu vel virtute". La doctrina de Capréolo, sobre este punto, presenta ciertos aspectos diferentes. No obstante, admite el principio fundamental de que la ordenación a Dios no es un constitutivo de la bondad moral del acto. *Defensiones...*, libr. 2 dist. 41 quaest. 1 art. 3 tom. 4 pag. 470s.

287 DEZA, *Novarum Defensionum...*, tom. 2 dist. 41 quaest. 1 fol. 261ra: "...tum quia referri actu ultimate in Deum non est circumstantia finis debiti, id est necessario requisiti actui bono moraliter, nisi pro tempore illo in quo tenetur quis actum suum referre in ultimum finem..." Esta ordenación no puede ser otra que la impuesta por el precepto de la caridad, cuando urge su cumplimiento actual.

288 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 41 quaest. 1 fol. 295vb; tom. 1 dist. 17 quaest. 1 fol. 143v.

289 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 41 quaest. 1 fol. 260. Nótese la manera de responder a un argumento de Gregorio: "...aliud quod accipitur ex verbis Augustini est quod gentiles facientes naturaliter ea quae legis sunt, *non propter Deum, peccabant, quod nos concedimus...*, sed peccabant gentiles peccato omissionis contra dilectionem Dei debitam..."

dieran verdaderas virtudes, se refería a unas virtudes completadas en su perfección por la caridad [290].

Intentó Deza resolver el serio problema que planteaba la sentencia agustiniana. Una dificultad seria para él, que partía también de un mismo principio, proviene de la afirmación de la obligación de hacer todas las cosas últimamente por Dios [291]. Pero, a la vez, quiso salvar la terrible consecuencia a que llegaba Gregorio. Para ello recurrió a la ingeniosa distinción de que un acto podía ser en sí bueno, aunque tuviera adjunto un pecado de omisión contra otro precepto. Y justificaba así el sentido directo e inmediato de su conclusión: «No toda acción del infiel es pecado», aunque de hecho peque. La diferencia radical con respecto a Gregorio es clara. Para éste la ordenación a Dios era un elemento constitutivo de la bondad moral del acto. Y de tal manera que, si ella faltaba, el acto, en sí, dejaba de ser bueno. No así para Deza. Por lo tanto, la postura de Gregorio respecto del infiel es la siguiente: Todos sus actos son pecado: están intrínsicamente corrompidos. La de Deza es ésta: La acción del infiel puede, y de hecho es buena en sí, aun cuando por no estar ordenada a Dios, peque.

Con ello Deza emprendió contra el Ariminense una refutación, tratando de emanciparse del influjo pesimista. Sin embargo, aun así, Deza dejaba al infiel en una situación de franco pesimismo.

---

290 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 41 quaest. 1 fol. 260vb: "...dicitur quod Augustini auctoritas intelligi debet de rectitudine supernaturali et meritoria, non de rectitudine actus moralis, quam, ex genere suo et ratione specifica, debet habere..." Capréolo resuelve, de igual manera, los testimonios de San Agustín. *Defensiones...*, libr. 2 dist. 41 quaest. 1 art. 3 tom. 4 pag. 471.

291 DEZA, *Novarum Defensionum...*, tom. 2 dist. 41 quaest. 1 fol. 260ra: "...quamvis illud debitum sit, et necessario requisitum, ex vi alterius praecepti, quod de actu charitatis datur, sub quo modus caritatis ut quod omnes humani actus ex caritate fiant et in Deum tanquam in ultimum finem saltem virtualiter ordinentur comprehenditur cum dicitur: ex toto corde, etc.; huius autem modi omissio peccatum est non quod repugnet praeceptis de actibus virtutum moralium datis, aut etiam operibus moraliter bonis, sed quia praecepto de actu caritatis late repugnet..."

Advertimos que la universalidad, con que Deza afirma estos principios, llevaría a plantear el mismo problema respecto del pecador. Sin embargo, como él no se ha propuesto este caso, omitimos el estudio, quedándonos con su afirmación de que el pecador puede hacer, y de hecho hace, actos que son moralmente buenos.

7. Conclusión

Terminamos el estudio de uno de los puntos más interesantes en el sistema de Deza sobre la gracia. La corriente doctrinal agustiniana había penetrado plenamente en Capréolo. Deza la encontró en él, y la vió aceptable y de acuerdo con la doctrina que creía enseñar Santo Tomás.

Para estudiar la situación del hombre caído respecto del bien, había comenzado partiendo de un principio, que ya formuló con claridad Gregorio de Rímini: la corrupción de la naturaleza. Las fuerzas naturales del hombre han quedado de tal manera debilitadas por el pecado, que el bien moral se le hace imposible. La situación del hombre abandonado a sí mismo es trágicamente pesimista: ni conocer, ni querer, ni ejecutar el bien. Es absolutamente necesario un auxilio gratuito que confiera, no la facilidad del acto, sino la posibilidad: sin él es *simpliciter* impotente.

Pero con esta doctrina tan rígida no condena al hombre, abandonado a sí mismo, a una necesidad de continuo pecado en todos sus actos. Le es posible, sólo con sus fuerzas y el concurso general de Dios, hacer algunos actos buenos, que no tienen ninguna valoración moral. Por otra parte, supuesto el auxilio especial, puede, y de hecho ejecuta, acciones que son moralmente buenas. Este principio vale, tanto para el pecador, como para el infiel.

El que habitualmente está separado de Dios por el pecado mortal es impotente para evitar, durante largo tiempo, todos los pecados mortales, opuestos a los preceptos de derecho natural. La impotencia se vence sólo con la gracia habitual. Por lo mismo, sin ella, es incapaz el hombre de observar toda la ley natural *quoad substantiam*. Sin la gracia habitual, pero con un auxilio especial, le es posible evitar cada uno de los pecados mortales antes determinados. Respecto del pecado venial, siempre, con dicho auxilio, es posible evitar cada uno. Pero la posibilidad de evitar toda la colección no se recupera, aun después de recibir la gracia justificante.

La incapacidad del hombre se sana con una ayuda especial de Dios. Insiste Deza más claramente que Gregorio en la universalidad de la misma. Al definirla, se fija solamente en dos notas: distinción del concurso general y gratuidad. Pero no concreta la razón formal de lo *indebido*. Por lo mismo, creemos que la doctrina de Deza ofre-

ce en este punto una insoslayable laguna. ¿En qué sentido puede ser indebido un auxilio que lo necesitaría el hombre, no sólo en el presente estado, sino incluso en el estado de naturaleza íntegra y pura?

Para oponerse a la doctrina de Gregorio de Rímini sobre la situación moral de los infieles, defendía que la ordenación positiva de los actos hacia el último fin no era un constitutivo de la moralidad intrínseca. Pero, a la vez, admitía la obligación de ordenarlos, al menos virtualmente, de tal manera que la omisión de esta ordenación era pecado culpable. Con ello proponía que los actos del infiel, aun cuando llevaran adjunto un pecado de omisión, al faltarles la ordenación positiva a Dios, no se corrompían intrínsecamente, no eran pecado. Pero nos parece que el problema, en definitiva, carecía de una radical solución, puesto que, según su doctrina, el que hace un acto bueno y no lo ordena virtualmente a Dios, siempre peca.

II. RECUPERACION DE LA GRACIA

Sumario.—1. Preparación para la justificación. — 2. La justificación en sí. — 3. Fruto de la justificación: el mérito.

En la visión positiva de nuestro trabajo damos especial relieve, dado el momento histórico, a la preparación del hombre para la justificación. Sigue después todo lo relativo a la justificación en sí. Por último, el sistema se completa concretamente con el fruto de la justificación, el mérito del hombre.

1. Preparación para la justificación

Sumario.—1. Necesidad de la gracia preveniente. — 2. Cooperación positiva y libre del hombre. — 3. Los actos previos: fe y contrición. — 4. ¿Se merece la justificación? — 5. Conclusión.

1. Necesidad de la gracia preveniente

La incapacidad del hombre para el bien tiene una especial aplicación, cuando se trata de la disposición a la gracia. Si el hombre no puede, con sus propias fuerzas, hacer un acto naturalmente bueno, menos aún podrá disponerse suficientemente a la justificación. El problema de la preparación, cuando constituye el objeto de un estudio directo, viene tratado desde este punto de vista:

> «Quarta conclusio est quod nullus existens in peccato mortali potest se ad gratiam habitualem sufficienter praeparare, sine Dei speciali et gratuito auxilio» [292].

Deza fija la impotencia respecto de una preparación *suficiente*. Preparación suficiente, aun cuando no la defina de una forma di-

---

292 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 28 et 29 quaest. 1 fol. 211ra. Esta conclusión está tomada con una exactitud casi literal de CAPRÉOLO, *op. cit.*, libr. 2 dist. 28 quaest 1 art. 1 tom. 4 pag. 286.

recta, por la observación que hace al argumento de Durando, es la que dice un orden inmediato a la gracia. Y en este sentido, la preparación se distingue del bien moral considerado en cuanto tal:

> «Maior est falsa quantum ad utramque partem: quia falsum est quod bonum morale praecise, id est sine speciali motione Dei, habeat ordinem immediatum ad gratiam: et iterum falsum est quod homo possit bonum morale perfecte agere sine speciali Dei motione» [293].

De la respuesta de Deza se concluye, no sólo que existe una impotencia para la preparación suficiente, sino que esa preparación es una acción distinta de la moralmente buena. La impotencia, por lo tanto, radica no sólo en el principio de la corrupción de la naturaleza. Cierto es que no excluye el que el acto moral pueda constituir una preparación remota Pero esa preparación, aun cuando en sí fuera un acto enteramente natural, no estaría puesta sin una ayuda especial de Dios.

2. Cooperación positiva y libre del hombre

Al sostener Durando que el hombre podía con sus propias fuerzas disponerse a la gracia, insistirá Deza en la trascendencia del acto que constituye la última preparación a la gracia:

> « et generaliter loquendo ad ultimum finem non disponit infimum agens, nisi motum a principali et supremo agente. Et maxime hoc est verum in praeparatione et dispositione ad gratiam, quia hic effectus excedit facultatem agentis secundarii, scilicet liberi arbitrii; ac per hoc et propria ac ultima dispositio ad gratiam facultatem excedit liberi arbitrii» [294].

---

293 DEZA, *op cit.*, tom. 2 dist. 28 et 29 quaest. 1 fol. 222ra. Deza, aunque no transcriba literalmente, se inspira en CAPRÉOLO, *op. cit.*, libr. 2 dist. 28 quaest. 1 art. 3 tom. 4 pag. 316. Véase LANGE, *De gratia*, pag. 150.

294 DEZA, *op. cit.*, tom. 2 dist. 28 et 29 quaest. 1 fol. 222ra. Deza afirma más claramente que Capréolo que la preparación transciende las fuerzas de la naturaleza. Véase CAPREOLUS, *op. cit.*, libr. 2 dist. 28 quaest. 1 art. 3 tom. 4 pag. 316.

Esa preparación *propria y última* coincide, por la oposición que se intenta hacer a Durando, con lo que antes se llamó preparación, que decía un orden inmediato a la gracia. Y lo confirma la manifestación, ya directamente concretada, de que se trata de un acto trascendente a las posibilidades del hombre como la misma gracia. No queda excluída una preparación remota de índole distinta [295]. Pero la preparación inmediata, suficiente, última, es un acto sobrenatural.

¿Qué sobrenaturalidad atribuye Deza a los actos previos? No es extraño que el problema de la sobrenaturalidad entitativa estuviera ausente de una forma directa [296]. Pero no nos parece improbable el que Deza se inclinara por ella. La razón está en el segundo argumento que opone a Durando. El deduce la sobrenaturalidad de la preparación de la sobrenaturalidad de la gracia. Y para él la gracia es una perfección entitativamente sobrenatural [297]. Su raciocinio: la gracia excede la facultad de la libertad, y, por lo tanto, también excede la preparación, indica más bien una sobrenaturalidad entitativa [298].

Por eso, aun fuera de la consideración de naturaleza corrompida, en que ha colocado su conclusión [299], sostiene claramente que el hombre no consigue la preparación, que se requiere para recibir la gracia, sin un auxilio especial de Dios sobreañadido a los natu-

---

295 La refutación que hace Deza de Durando se centra en la preparación suficiente, última. Creemos que Deza, aun cuando expresamente nunca hable de ella, está admitiendo otra preparación remota, que no dice un orden inmediato a la gracia, y que no trasciende la naturaleza. Sin embargo, aun para ella, por la impotencia para el acto moral, necesitaría el hombre un auxilio especial de Dios.

296 Véase Beraza B., *Tractatus de Gratia Christi*, Bilbao 1916, pag. 49; González S., *Tractatus de Gratia*: Sacrae Theologiae Summa 3, Madrid 1953, B. A. C. 62, pag. 553.

297 Véase Beraza, *op. cit.*, part. 1 cap. 1.

298 Véase Lennerz H., *De gratia Redemptoris*, Roma 1949, pag. 184. Según González S., *Tractatus de Gratia*, pag. 553, la opinión de Capréolo, respecto a este punto, ofrece alguna duda. Por lo que se refiere a Deza, hemos observado una manifestación más clara y precisa de la transcendencia del acto preparatorio.

299 Deza, *Novarum Defensionum*. ., tom. 2 dist. 28 et 29 quaest. 1 fol. 217va.

rales [300]. De esta forma, establece el principio de que la preparación tiene necesariamente que comenzar por una gracia de Dios, que previene la voluntad [301]. Y, para probarlo, no se reduce simplemente, como en otras ocasiones, a decir que tal es la doctrina de Santo Tomás. El propone una argumentación bastante personal, que fundamenta ante todo en la Escritura. El argumento escriturístico, que no se discute, está levemente insinuado con algún pequeño comentario. Los lugares a que Deza se refiere son los siguientes: «Converte nos, Domine, ad te et convertemur» [302]. «Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me traxerit eum» [303]. «Sine me nihil potestis facere» [304]. «Iustificati gratis per gratiam ipsius» [305]. «Non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei» [306]. «Deus est enim qui operatur in vobis et velle et perficere» [307].

Pero, en su argumentación, no está ausente San Agustín, a quien frecuentemente aduce:

> « unde Augustinus, *De Fide ad Petrum* c. 31, firmissime, inquit, tene, et nullatenus dubites, neminem hic posse hominem poenitentiam agere, nisi quem Deus illuminaverit et gratuita sua miseratione converterit. Item *De Gratia et Libero Arbitrio:* Nisi donum Dei ipsa conversio esset, non ei diceretur: Deus virtutum, convertere nos...» [308].

---

300 DEZA, *Circa Psalmum* 118.

301 DEZA, *Novarum Defensionum...*, tom. 2 dist. 28 et 29 quaest. 1 fol. 220ra: "...nam, licet dispositio sufficiens de congruo requiratur ex parte iustificandi ad eius iustificationem, non illam habet ex puris naturalibus sed per auxilium Dei gratuitum, misericorditer ipsum moventis, et motum liberi arbitrii praevenientis..."

302 DEZA, *Circa Psalmum* 118; IDEM, *Novarum Defensionum...*, tom. 4 dist. 14 quaest 2 fol. 83; tom. 2 dist. 28 et 29 quaest. 1 fol. 218rb.

303 DEZA, *Novarum Defensionum...*, tom. 2 dist. 28 et 29 quaest. 1 fol. 220ra; tom. 4 dist. 14 quaest. 2 fol. 83rb; IDEM, *Circa Psalmum* 118.

304 DEZA, *Circa Psalmum* 118; IDEM, *Novarum Defensionum...*, tom. 4 dist. 14 quaest. 1 fol. 83.

305 DEZA, *Novarum Defensionum...*, tom. 2 dist. 28 et 29 quaest. 1 fol. 220ra.

306 DEZA, *Circa Psalmum* 118.

307 Loc. cit.

308 DEZA, *Novarum Defensionum...*, tom. 2 dist. 28 et 29 quaest. 1 fol. 220ra. Toma Deza este testimonio de Gregorio de Rimini, quien lo aduce para

« ubi Augustinus dicit: magna gratiae commendatio, nemo venit nisi tractus... Et, in libro *De Correptione et Gratia*, ait: Sine gratia nullum prorsus, sive cogitando, sive volendo et amando, faciunt homines» [309].

Con esta abundante exposición Deza concluye que, para que el hombre se disponga a la justificación, le es absolutamente necesaria una gracia de Dios, que prevenga todo acto de la voluntad. Dicha gracia *gratis data*, una moción actual [310], se distingue del concurso general de Dios: es un auxilio especial y gratuito [311], sobreañadido a los naturales [312], sobrenatural [313] y que se da para un

---

refutar el mismo argumento que examina él. El texto lo reproduce Capréolo, *Defensiones...*, lib. 2 dist. 28 quaest. 1 art. 1 tom. 4 pag. 298.

309 Deza, *Circa Psalmum* 118. Presenta Deza una vigorosa argumentación, basada en la Escritura y en San Agustín. Transcribimos el trozo, como caso típico de un método que no toma de Capréolo:

"Et, cum dicit arguens quod bonum usum liberi arbitrii non oportet aliquod donum gratuitum vel gratiam dispositive praecedere, sed sufficit facultas naturalis, falsum est et contra verbum Domini, Ioann. VI, [44]: 'Nemo potest venire ad me nisi Pater, qui misit me, traxerit eum'. Ubi Augustinus dicit: 'Magna gratiae commendatio, nemo venit nisi tractus'. Item, contra illud Ioan. XV. [5]: 'Sine me nihil potestis facere'; ubi glossa interlinearis dicit: neque parum: parum autem dicitur opus moraliter bonum, quod est modicum quid respectu operis meritorii; quo loco dicit Augustinus: 'Magna gratiae commendatio, corda instruit hominum, ora obstruit superborum: nonne huic resistunt veritati, ad bona opera facienda Deum sibi necessarium non putantes, non assertores sed precipitatores liberi arbitrii. Haec Augustinus. Et in libro *De Correptione et Gratia* ait: 'Nullum prorsus, sive cogitando, sive volendo et amando, sive agendo, faciunt homines'. Et accipitur gratia in dictis Augustini pro speciali et gratuito Dei auxilio naturalibus superaddito. Consonat praemissis quod habetur Threnor., ultimo [sc. 5,21]' Converte nos, Domine, ad te, et convertemur'. Et illud Rom. IX, [16] 'Non est volentis neque currentis, sed Dei miserentis'. Item Philip. II, [13]: 'Deus est qui operatur in vobis et velle et perficere pro bona voluntate'; ubi dicit glossa: hoc nobis expedit et credere et dicere, quia pium est et verum est, ut sit humilis confessio et totum detur Deo. Per proprium enim arbitrium, nisi gratia Dei iuvetur, nec ipsa bona voluntas esse in homine potest. Haec glossa".

310 Deza, *Circa Psalmum* 118; Idem, *Novarum Defensionum...*, tom. 4 dist. 14 quaest. 2 fol. 83ra.

311 Deza, *Novarum Defensionum...*, tom. 2 dist. 28 et 29 quaest. 1 fol. 217rbva.

312 Deza, *Circa Psalmum* 118.

313 Deza, *Novarum Defensionum...*, tom. 4 dist. 14 quaest. 2 fol. 83rb.

acto que, por su propia índole, sobrepasa la facultad de la naturaleza, en cuanto tal. En consecuencia, este auxilio es, en su entidad, distinto del que se requiere para el acto moralmente bueno [314]. No es un auxilio meramente sanante, como éste, sino elevante. Supuesta esa gracia preveniente, el hombre tiene que corresponder preparándose, pero libremente. La libertad del hombre, bajo la moción de la gracia, está clarísimamente admitida y propuesta por Deza.

En primer lugar, aun supuesta dicha moción, puede el hombre no convertirse a Dios. Y la falta de correspondencia a la gracia, que está a disposición de todos, es un acto culpable y, por lo tanto, libre [315]. En el caso que el hombre se convierta a Dios y corresponda a la gracia, lo hace con un acto que, a la vez, es libre:

> « et licet his et pluribus aliis auxiliis liberum arbitrium nostrum a Deo convertatur in bonum, non ideo sequitur quod conversio hominis in Deum vel in bonum non sit opus liberi arbitrii; est siquidem: nam et liberum arbitrium se sua sponte convertit» [316].

De esta forma, Deza llamará simplemente a la preparación acto de la libertad [317]. El hombre, pues, si no corresponde a la moción

---

314 Véase GODOY P. DE, *Disputationes Theologicae*, disp. 41 tom. 4 pag. 249; *Collegii Salmanticensis... Cursus Theologicus*, tract. 14 De Gratia Dei, disp. 2 dub. 2, tom. 9 pag. 172ss.

315 DEZA, *Novarum Defensionum...*, tom. 2 dist. 28 et 29 quaest. 1 fol. 218rb: "Potest, secundo, homo per liberum arbitrium seipsum impedire, ne gratiam a Deo recipiat, per hoc quod ad Deum non se convertit. Et, quamvis homo nequeat converti ad Deum, sine auxilio Dei speciali hominem convertentem, secundum illud Ioann. VI, [44]: 'Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum', iuxta quod propheta orabat Threnorum ultimo [sc. 5,21] 'Converte nos, Domine, ad te, et convertemur'; quia, tamen Dei auxilium nulli deest, sed est praesto omnibus indigentibus, secundum illud Apocalipsis III, [20]: 'Ecce sto ad ostium et pulso, si quis audierit vocem meam, et aperuerit mihi ianuam, introibo ad illum, et coenabo cum illo, et ipse mecum', ideo homini imputatur ad culpam quod impedimentum praestet gratiae Dei, ad Deum non se convertendo".

316 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 28 et 29 quaest. 1 fol. 218rb.

317 *Op. cit.* tom. 4 dist. 14 quaest. 1 fol. 83rb: "...et, licet [praeparatio] supponat aliquid supernaturale, scilicet, specialem Dei motionem, animum excitantem et convertentem ad Deum...; ipsa tamen secundum se motus li-

de Dios, lo hace libremente, y, si corresponde, lo hace también libremente.

Puede Dios justificar a un hombre, sin previa disposición, no siendo con ello aceptador de personas [318]. Pero Deza admite que Dios confiere necesaria e infaliblemente la gracia al que se prepara. Pero ¿con qué clase de preparación?

El axioma *Facienti quod in se est*... lo emplea en una ocasión, refiriéndose implícitamente a la preparación suficiente. Por lo tanto a la que está puesta con una gracia elevante [319]. Y en ese caso, al que así se prepara Dios da la gracia necesariamente, pero por determinación e institución suyas. En otro caso, el axioma, que es una transcripción de Santo Tomás [320], se refiere también a la misma preparación [321]. Consecuentemente, Deza, que sólo en estas dos ocasiones emplea el axioma, afirma una infalibilidad en la colación de la gracia, respecto del hombre que tiene una preparación, no cualquiera, sino suficiente, inmediata.

---

beri arbitrii est, sub eius potestate cadens". Unde Apostolus utrumque complectitur 1 Cor. III, [9], dicens: 'Dei adiutores sumus'".

318 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 28 et 29 quaest. 1 fol. 220ra: "...et ita, cum Deus aliquem iustificat, non est acceptor personarum, dum iustificatur dispositus et idoneus; sed, et si aliquem non praevia dispositione idoneum iustificaret, non ideo acceptor esset personarum, cum, ut Sanctus Thomas, 2-2, q. 63, a. 1, ad 3, personarum acceptio non cadit in gratuita et liberali largitione, qua scilicet gratis alicui datur quod non debetur...; iustificatio autem hominis et eius praeparatio sunt de illis, quae gratis et non ex debito dantur, iuxta verbum Apostoli, parum supra allegatum: 'iustificati gratis per gratiam' [Rom 3,24]".

319 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 15 quaest. 1 fol. 160vb: "...sicut enim gratia, quamvis a solo Deo creatur, et animae infunditur, necessario detur homini praeparanti se, facienti scilicet quod in se est, necessitate infallibilitatis divinae institutionis, secundum illud Zachariae [1,3] 'convertimini ad me, et ego convertar ad vos.." Cierto que Deza no indica con qué fuerzas se hace esta preparación. Pero hay que suponer que su pensamiento es constante, cuando, en otro lugar, emplea el mismo texto, refiriéndose a una preparación, puesta bajo la moción de la gracia. En *op. cit.*, tom. 4 dist. 14 quaest. 2 fol. 83vb, afirma que la preparación es *ex libero arbitrio*; pero añade: "*hoc tamen intelligendum est, adiuncto speciali Dei auxilio*"..

320 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, 1-2 quaest. 112 art. 3.

321 Deza, *Nouarum Defensionum...*, tom. 4 dist. 14 quaest. 2 fol. 84vb.

3. Los actos previos: fe y contrición

Ha convenido Deza en llamar a la acción previa del hombre *conato* [322]. Dicho conato se compone de una serie de actos libres, que constituyen una preparación, que él denomina positiva. Contra Enrique de Gante [323] toma la misma postura de Capréolo [324]. El papel de la voluntad, aun cuando no rechace la moción de Dios, no se reduce a una mera disposición negativa, es decir, a no resistir a ella. Activamente debe cooperar. Esta cooperación activa, tal como se describe aquí, comprende un consentimiento a la moción divina, un deseo de la gracia justificante y un pedir a Dios esa gracia [325]. En otro lugar completa esa serie de actos, que constituyen la preparación *positiva*:

> «Motus autem liberi arbitrii, in quem homo auxilio Dei conatur, est in Deum per fidei cognitionem vel per timorem aut etiam dilectionem et in peccatum per eius detestationem; unde hominis praeparatio ad gratiam, non solum est privativa ut quidam false opinati sunt, sed etiam positiva» [326].

Según este texto, los actos previos del hombre se orientan, de una parte, hacia Dios: fe, temor y amor; de otra parte, hacia el pecado: detestación del mismo. De esta forma, supuesta la mocion

---

322 *Op. cit.*, tom. 4 dist. 14 quaest. 2 fol. 83v.

323 HENRICUS GANDAVENSIS, *Quodlibeta seu Quaestiones disputatae in quatuor libros Sententiarum*, quodlib. 5 quaest. 24, Venetiis 1608, fol. 203vf.

324 CAPREOLUS, *Defensiones...*, libr. 4 dist. 15 quaest. 2 art. 3 tom. 6 pag. 321. Véase LANGE, *De gratia*, pag. 159

325 DEZA, *Novarum Defensionum...*, tom. 4 dist. 14 quaest. 2 fol. 85vb: "Nec est verum, ut arguens dicit, quod dictus motus liberi arbitrii sit dispositio pure negativa, scilicet, gratiae Dei non resistere, sed est dispositio et actio positiva: videlicet, divinae motioni consentire, et gratiam desiderare, et pro habenda gratia Deum orare, et hoc est Deo positive cooperari". Notamos que esa disposición está puesta, en virtud de una gracia, que no es la habitual: "et illa gratia non est habitus gratum faciens aut gratia iustificans, sed quaedam divina motio gratis data..."

Deza se inspira notoriamente en la doctrina de Bernardo de Alvernia, a quien transcribe y aprueba Capréolo. Silencia, sin embargo, la fuente. Véase CAPREOLUS, *Defensiones...*, libr. 4 dist. 15 quaest. 2 art. 3 tom. 6 pag. 321s.

326 DEZA, *Novarum Defensionum...*, tom. 4 dist. 14 quaest. 2 fol. 83rb.

de Dios y el consentimiento a la misma, que ya es un acto positivo, en la preparación se dan los siguientes actos: fe, temor, amor, penitencia, deseo y petición de la gracia justificante. En una exposición tan esquemática, como la que nos da Deza, no se puede ni se debe buscar más de lo que él pretendió decir. Su intento inmediato era manifestar que el papel del hombre, bajo la moción de la gracia, no se reducía a no oponerse a la misma, sino que positivamente tenía que corresponder con ciertos actos.

Concretamente sobre los actos de *amor* y *temor* no tenemos más que esta escueta indicación. Respecto de la fe, se pueden concretar los siguientes puntos: 1.° La fe aparece en el proceso de la justificación, como el primer acto [327]. 2.° Es necesaria para recibir la gracia, bien sea fe propia, como en el caso de los adultos, bien sea fe interpretativa, como en el de los infantes [328]. 3.° Por fe se entiende un acto del entendimiento, con el cual se asiente, por la autoridad de Dios, a las verdades sobrenaturales [329]. 4.° No hay ningún indicio de que Deza hablara de la fe, en un sentido fiducial.

Más atención dedicó Deza a otro acto, la detestación del pecado, si bien sólo al ocuparse del sacramento de la Penitencia. En este Sacramento entra, como parte del mismo, la contrición [330]. Define la contrición de esta forma: «Dolor de los pecados cometidos con el propósito de confesarlos y de satisfacer, según la mente del confesor» [331].

Es cierto que Deza no se ha ocupado de indicar explícitamente la índole y el motivo de este acto. Más bien lo supone. Tal como él la concibe la contrición es un acto, que destruye el pecado y justifica al pecador [332]; por lo tanto, no se da sin la caridad [333] y sin la gracia habitual [334]. El que está, pues, verdaderamente contrito

---

327 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 26 quaest. 1 fol. 205rb.

328 *Op. cit.*, tom. 4 dist. 1 quaest. 1 fol. 13va.

329 *Op. cit.*, tom. 3 dist. 23 quaest. 2 fol. 94rb. Sobre el motivo de la fe en Deza, véase MORI. *Il motivo della fede*, pag. 20.

330 DEZA, *Novarum Defensionum...*, tom. 4 dist. 16 quaest. 1 fol. 93va.

331 *Op. cit.*, tom. 4 dist. 14 quaest. 1 fol. 78va.

332 *Op. cit.*, tom. 4 dist. 14 quaest. 1 fol. 79rb.

333 *Op. cit.*, tom. 4 dist. 14 quaest. 1 fol. 92va; dist. 17 quaest. 2 fol 101va.

334 *Op. cit.*, tom. 4 dist. 17 quaest. 2 fol. 101rb; dist. 1 quaest. 1 fol. 10va; dist 15 quaest. 1 fol. 89va; dist. 16 quaest. 2 fol. 92va. 93rb; dist. 17 quaest.2 fol. 103rb.

está justificado. Y en este caso, la absolución causa en el penitente un *ornatus*, que no es disposición para la gracia absolutamente considerada, sino para la gracia sacramental. Prácticamente, la absolución causaría una disposición para el aumento de la gracia [335].

Deza, pues, entiende la contrición en un sentido estricto, que esencialmente se diferencia de la atrición. Es una detestación del pecado, puesta por un motivo de caridad.

Entendida así la contrición, se afirma que es necesaria, para obtener, en el sacramento de la Penitencia, la remisión de los pecados. De tal manera, que la confesión, hecha sin contrición, aun cuando es sacramental, no sirve para conseguir el perdón de los pecados [336]. Para probar la necesidad de la contrición en el Sacramento, parte Deza de un principio universal:

> «... nam remissio peccatorum esse non potest sine iustificatione, iustificatio autem peccatoris non fit sine contritione» [337].

Según este principio, podemos llegar a la consecuencia de que siempre que se dé la justificación, sea en el Sacramento de la Penitencia, sea fuera de él, tiene que darse la contrición.

Hasta aquí, Deza nos ha manifestado una opinión enteramente contricionista. ¿Pero admite que, en algún caso, pueda darse en la Penitencia la remisión de los pecados sin verdadera contrición?

---

335 *Op. cit.*, tom. 4 dist. 1 quaest. 1 fol. 10va: "... dicitur quod, in casu illo, per sacramentalem absolutionem causatur aliquis ornatus in poenitente, qui, licet non sit dispositio ad gratiam absolute habendam, cum per contritionem ponatur prius illam habere, est tamen dispositio ad gratiam sacramentalem, quam ante sacramentum non habuit nisi in potentia remota". Véase ITURRIOZ, *La definición del Concilio de Trento sobre la causalidad de los sacramentos*, Madrid 1951. pag. 77, donde se estudia este punto concreto en Deza.

336 DEZA, *Novarum Defensionum...*, tom. 4 dist. 17 quaest. 2 fol. 100ra. "Confessio facta sine contritione est sacramentalis, et quamvis tunc non valeat ad remissionem peccati, valet tamen postea recedente fictione..." La contrición, que justifica, y forma parte de la Penitencia, incluye virtualmente la confesión. *Op. cit.*, tom. 4 dist. 14 quaest. 1 fol. 78va. Es más, se afirma la necesidad del voto de la confesión, para que se perdone el pecado mortal: "...cum sine voto subiciendi se clavibus Ecclesiae et earum effectum percipiendi, nulli potest fieri remissio culpae mortalis". *Op. cit.*, tom. 4 dist. 28 quaest. 1 fol. 104rb.

337 *Op. cit.*, tom. 4 dist. 17 quaest. 2 fol. 101va.

Como primera respuesta, observemos que el principio, por él formulado, de la necesidad de la contrición, aun en el sacramento, tiene explícita y directamente un valor universal.

Es curioso que Deza, al hablar de la Penitencia, sólo en una ocasión emplea el término *atrito*. Y lo hace, recogiéndolo de una objeción, para indicar que la confesión sacramental, en cuanto tal, no exige, como el adversario proponía, que el pecador esté contrito o atrito [338]. Nunca habla de la atrición por cuenta propia. Y más curioso aún, Deza ha omitido un punto importante que Capréolo expone, al examinar idéntico argumento, en el lugar paralelo. Para Capréolo es también necesaria la contrición [339]. Pero, al contrario de Deza, sostiene expresamente como falso el que la atrición con el sacramento no baste, en ningún caso, para obtener la remisión de los pecados. La absolución sacramental puede hacer al pecador de atrito contrito [340].

Por lo tanto, Deza, ni pudo ignorar la sentencia de Capréolo, ni debió desconocer lo que Santo Tomás afirma sobre este punto concreto [341]. Observemos que cita varias veces la misma distinción, en que el Angélico se refiere a la suficiencia de la atrición [342]. Por otra parte, no dejó de estudiar el caso del pecador, que se llega al sacramento sin verdadera contrición. Para Deza equivale esto a acercarse con *ficción*. Pero la ficción, bajo la forma que se considera aquí, supone expresamente que el pecador es consciente de su falta de contrición [343]. Y en este caso, al recibir la absolución, no se justifica.

De una manera directa, se han considerado los dos casos que pudiéramos llamar extremos: el de la verdadera contrición y el de la falta consciente de la misma. El primero es suficiente, el se-

---

338 *Op. cit.*, tom. 4 dist. 17 quaest. 2 fol. 103rb. Véase fol. 101ra.

339 CAPREOLUS, *Defensiones...*, libr. 4 dist. 17 quaest. 2 art. 1 tom. 6 pag. 374.

340 *Op. cit*, libr. 4 dist. 17 quaest. 2 art. 3 tom. 6 pag. 384.

341 THOMAS AQUINAS, *In 4 Sententiarum*, dist. 17 quaest. 3 art. 5 solut. 1; dist 18 quaest. 1 art. 3 solut. 1; dist. 22 quaest. 2 art. 1 solut. 3. Véase GALTIER P., *De Paenitentia*, Romae 1950, pag. 344.

342 DEZA, *Novarum Defensionum...*, tom. 4 dist. 17 quaest. 2 fol. 103rbva, dist 19 quaest. 1 fol. 107vb.

343 *Op. cit.*, tom. 4 dist. 17 quaest. 2 fol. 101vb. 102va. Véase fol. 103rb.

gundo, no. De aquí el que se pueda admitir un tercer caso, el del pecador que cree llevar contrición, cuando en realidad sólo tiene atrición. Y el caso nos parece que no queda descartado por Deza. Al ocuparse de la eficacia de la absolución, indica que se extiende a la remisión de la culpa *in voto* o *in re:*

> «. in re vero: cum, si ante absolutionem aliquis non fuisset perfecte dispositus ad gratiam suscipiendam, in ipsa confessione et absolutione sacramentali gratiam consequeretur, si obicem non poneret» [344].

Estas palabras, que vienen a ser eco exacto de Santo Tomás, en el lugar que estudiamos [345], nos indican que Deza no ha descartado la suficiencia de la atrición. Para él, es importante observarlo, el hombre está suficientemente dispuesto, cuando tiene verdadera contrición. Ahora bien, la única manera de sostener el principio universal, de que la justificación no se da sin contricion, está en que, en este caso, habría de hecho contrición causada por el sacramento. No haríamos con esto más que seguir la línea de Santo Tomás y Capréolo, a la que se acerca Deza, en la explicación del hecho que examinamos [346].

En resumen: De lo que expresamente se deduce de la doctrina expuesta, podemos concluir 1.° Principio universal, no restringido sólo al sacramento de la penitencia, de que la justificación no se da sin la contrición. 2.° Por lo tanto, para la remisión de los pecados en el sacramento de la Penitencia, es necesaria la contrición. 3.° El que conscientemente no lleva contrición al sacramento no se justifica. 4.° En armonía con estos principios, puede admitirse la suficiencia de la atrición en algún caso. 5.° Creemos que Deza lo admite.

El conato del hombre, que precede a la gracia habitual como preparación, es una disposición material para la recepción de la misma [347]. Dicho conato está causado por una gracia actual. Puede preceder a la gracia justificante, sólo en naturaleza, y no en

---

344 *Op. cit.*, tom. 4 dist. 18 quaest. 1 fol. 104vb.
345 THOMAS AQUINAS, *In 4 Sententiarum*, dist. 18 quaest. 1 art. 3 solut. 1.
346 Véase GALTIER, *De Paenitentia*, pag. 345.
347 DEZA, *Novarum Defensionum...*, tom. 4 dist. 14 quaest. 2 fol. 85va.

tiempo y en absoluto puede hasta faltar. Dios, aunque regularmente no lo haga, puede infundir la gracia, sin tal conato del hombre [348]. Para Deza, siempre que habla de ello, la preparación o disposición del hombre precede a la gracia habitual, y está causada sólo por una gracia actual preveniente [349]. Jamás alude, cuando emplea la terminología *prepara, suficiente, última, propia*, a un influjo de la gracia habitual en la misma [350]. En la doctrina de Deza, como en la de Capréolo [351], el principio efectivo sobrenatural de la última disposición a la gracia es la gracia actual [352]. Nunca habla, en el proceso de la justificación, de unos actos que procedan de la gracia habitual, como causa eficiente.

4. ¿Se merece la justificación?

De esa preparación, que es anterior, al menos en naturaleza, a la gracia *gratum faciens* o justificante [353] y que se pone junto con la gracia actual, cabe preguntar si de alguna manera pueda decirse que merezca la justificación.

---

348 *Op. cit.*, tom. 4 dist. 14 quaest. 2 fol. 85vb: "Cum autem arguens quaerit utrum gratia iustificans detur, antequam liberum arbitrium coagat actione, quae dicitur conatus, an non, respondetur quod regulariter non datur; Deus tamen potest illam dare absque conatu, vel quod conatus praecedat gratiam, non tempore, sed natura et de hoc Sanctus Thomas 1-2, q. 112, a. 2 ad 1 et 2." Es completamente cierto que Deza interpreta a Santo Tomás, en ese lugar de la *Suma*, hablando de una preparación, que precede a la justificación y puesta bajo el influjo de una gracia actual. Véase GALTIER, *De Paenitentia*, p. 73; LANGE, *De Gratia*, p. 247; BOYER, *Tractatus de gratia divina*, p. 378; FLICK, *L'attimo della giustificazione secondo S. Tommaso*, pag. 29ss.

349 DEZA, *Novarum Defensionum...*, tom. 4 dist. 14 quaest. 2 fol. 85va.

350 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 28 et 29 quaest. 1 fol. 220ra; IDEM, *Circa Psalmum* 118.

351 Véase GALTIER, *De Paenitentia*, pag. 73; GONZÁLEZ, *Tractatus de Gratia*, pag. 555 not. 6.

352 DEZA, *Novarum Defensionum...*, tom. 4 dist. 14 quaest. 2 fol. 85va: "Ad argumenta Henrici... dicitur quod assumptum est falsum, quantum ad id quod dicit: quod, scilicet, conatus, qui est in detestatione peccati et adeptione gratiae, non potest esse sine gratia praeveniente liberum arbitrium, loquendo de gratia gratum faciente, ut arguens praetendit. Licet enim praedicti motus haberi non possint absque speciali Dei auxilio, non tamen praesupponunt gratiam habitualem gratum facientem. Et de hoc SANCTUS THOMAS 1-2, q. 109, a. 6..."

353 DEZA, *Novarum Defensionum...*, tom. 4 dist. 14 quaest. 2 fol. 85vab.

Admite Deza que, por parte del que se justifica, se requiere una disposición suficiente *de congruo* para la justificación, aun cuando no se consiga *ex puris naturalibus*, sino por un auxilio especial de Dios [354]. Más concretamente concede, igual que Capréolo, que la justificación se da *ex merito congrui*, pero entendiendo este mérito en un sentido amplio e impropio [355].

El mérito en un sentido propio, tal como lo define al tratar concretamente de este asunto, es una acción a la cual se le debe el premio [356]. Se incluye en el concepto de *mérito* el concepto de *débito*. Fijada esta noción de mérito, Deza efectúa el siguiente proceso:

El hombre, antes de recibir la gracia justificante, está en pecado mortal. El pecador no puede hacer, con ninguna acción suya, que le sea debida la gracia, ni de congruo ni de condigno. Luego de ninguna manera puede propiamente merecerla:

> «Sed peccator per nullam actionem suam facit gratiam sibi debitam, nec de congruo nec de condigno» [357].

Aunque Deza emplea el término *gracia*, en un sentido general, sin más precisiones, él se está refiriendo a la gracia habitual [358]. La razón de excluir todo *débito*, y por tanto, todo *mérito* por parte del hombre respecto de esta gracia está en la absoluta gratuidad de la misma. Porque, en el caso de que Dios la concediera por mérito, no la daría gratuitamente: ya no sería gracia [359]. Este argumento tie-

---

354 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 28 et 29 quaest. 1 fol. 220ra.

355 *Op. cit.*, tom. 4 dist. 14 quaest. 2 fol. 85ab.

Responde Deza a un argumento de Enrique de Gante, que impugnaba la disposición positiva: "... et cum arguens infert quod tunc gratia daretur ex merito congrui, non condigni, et per consequens iustificatio, concedimus capiendo meritum improprie et large..." Véase CAPREOLUS, *Defensiones...*, libr. 4 dist. 14 quaest. 2 art. 3 tom. 6 pag. 321s.

356 DEZA, *Novarum Defensionum...*, tom. 4 dist. 14 quaest. 2 fol. 84va: "... meritum proprie acceptum est actio secundum quam quis facit sibi debitam mercedem..."

357 *Op. cit.*, tom. 4 dist. 14 quaest. 2 fol. 84va.

358 Deza está orientando la doctrina hacia la gracia justificante, que es la habitual. Véase *op. cit.*, fol. 81vb.

359 *Op. cit.*, tom. 4 dist. 14 quaest. 2 fol. 84va: "... Nam, ut argumentatur Apostolus Rom. XI, [6]: Si gratia est, non est ex operibus, alioquin gratia

ne una lógica inexorable, al tratarse de las acciones naturales del hombre. Al menos es completamente cierto, en el raciocinio de Deza, que con ningún acto natural se hace debida la gracia, se merece.

Inmediatamente, como completando este argumento, Deza se fija en un acto concreto, la preparación. Y trata de hacer ver que, aun en ese caso, el principio de la exclusión del mérito sigue teniendo su valor:

> «Improprie vero vel abusive potest dici meritum ad gratiam ipsa dispositio et praeparatio ad gratiae susceptionem, eo modo loquendi, quo id quod est dispositum et ordinatum ad aliquid dici potest abusive mereri illud: quemadmodum materia ad formam dispositam dici potest illam mereri. Isto enim modo, meritum accipitur abusive et improprie, quia non proprie importat debitum respectu eius rei, quam quis dicitur mereri, quod in ratione meriti implicatur, sed quendam ordinem et proportionem ad illam» [360].

Luego la preparación, aun cuando sea un acto distinto de los naturales, no tiene respecto de la gracia más razón propia que la de ordenación o disposición, no la de exigencia de algo debido. Deza, sin embargo, admite que en la colación de la gracia hay *una razón de débito*, que está, no por parte del acto, sino por parte de Dios, que se debe a sí mismo el cumplir sus promesas:

> «Quando vero ex divina ordinatione gratia datur facienti quod in se est, ratio debiti non accipitur ex ipso opere facientis, et per consequens ratio meriti, sed ex parte Dei sic

---

iam non est gratia, quia scilicet eo dicitur gratia quod gratis datur, iuxta illud Apostoli Rom. III, [24]: 'Iustificati gratis per gratiam', ubi interlinearis exponit: sine meritis; et glossa marginaria, exponens adverbium *gratis*, dicit: non per legem, non per propriam voluntatem, sed per gratiam Christi, quae donum Dei est; et infra: huius gratiae recipiendae nulla praecedunt merita, quia meritis impii, non gratia, sed poena debetur, nec ista esset gratia, si non daretur gratuita. Haec glossa. Et est assumpta ex Augustino in libro *De Spiritu et Littera*".

360 DEZA, *op. cit.*, tom. 4 dist. 14 quaest. 2 fol. 84va. Está hablando Deza de una preparación positiva, suficiente, y puesta bajo el influjo de una gracia actual.

ordinantis, qui sibi ipsi debitor est implendi quod promisit seu praeordinavit» [361].

Por lo tanto, la preparación, la cual es gratuita como la misma gracia [362], y para la que necesitaba el hombre una ayuda sobrenatural, de por sí no exige como algo debido la justificación.

Sobre este último proceso de Deza es necesario hacer algunas observaciones. Ciertamente, no se indica de una forma directa la razón de por qué la preparación, tal como hay que concebirla en su doctrina, no exija como algo debido la justificación. Simplemente se asevera el hecho. Pero de lo que no cabe duda es de que se llega a esa consecuencia en virtud del principio antes establecido: la gracia es completamente gratuita. En la forma en que Deza, basado en este principio, propone su última consecuencia, es lógico que los actos previos del hombre no merezcan *de condigno* la justificación. El concepto que Deza tiene del *mérito de condigno* [363] ajusta perfectamente en la expresión empleada: «ratio debiti non accipitur ex ipso opere facientis, et per consequens ratio meriti».

Ahora bien, lo que no es tan lógico es el que excluya de los actos previos incluso el *mérito de congruo*, entendido en un sentido propio. Para Deza el mérito de congruo, así entendido, importa una razón de *débito*, pero no por parte de la naturaleza del acto, sino por parte del que liberalmente concede el premio [364]. Y este concepto se puede verificar perfectamente en el caso concreto. Es más, la misma expresión suya lo parece indicar: «ratio debiti non accipitur ex ipso opere facientis . , sed ex parte Dei sic ordinantis...» Supuesto que el hombre no se prepara con sus fuerzas naturales, supuesto que Dios confiere la justificación, no por una exigencia que provenga de la naturaleza misma del acto pre-

361 *Op. cit.*, tom. 4 dist. 14 quaest. 2 fol. 84vb.

362 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 28 et 29 quaest. 1 fol. 220ra.

363 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 27 quaest. 1 fol. 209va.

364 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 27 quaest. 1 fol. 209va: "Dicitur autem meritum de congruo opus quod ex natura sua non facit praemium sibi debitum...; et dicitur meritum de congruo, ea ratione quod non ex natura operis, sed ex congruentia et liberalitate dantis facit ut praemium sibi debeatur".

vio, la gratuidad de la gracia se podría compaginar perfectamente con un mérito de congruo, entendido en un sentido propio.

¿Por qué lo excluye? Su intento directo es insistir en que la gracia se concede gratuitamente. Por lo tanto, no hay ninguna exigencia de la misma por parte del hombre. Deza, que había incluído en la razón propia de mérito la razón de débito, al no encontrar en la naturaleza del acto previo ningún débito respecto de la gracia, niega en él toda razón propia de mérito. Preocupado, sin duda, por sostener a toda costa la gratuidad de la gracia, no cayó en la cuenta de que, tal como él define el mérito de congruo, podía verificarse, sin mitigación ninguna, en el acto previo.

Deza concedió antes que por parte del que se justifica era necesaria una disposición suficiente de congruo, sin determinar nada más. Ahora admite que la justificación se concede *ex merito congrui*, pero entendiéndolo en un sentido *impropio y abusivo*. Esta última manifestación que, según hemos visto, no guarda una lógica muy exacta con su concepto de mérito de congruo, tiene su explicación aquí. Baste reparar el ambiente en que se coloca dicha expresión:

1.° Fundamentalmente se trata de excluir toda exigencia de la gracia por parte de cualquier acto del hombre. Exigencia, sin duda, de algo debido *ex ipso opere*. Por lo tanto, está viendo toda la razón de mérito, *de congruo* y *de condigno*, a través de un principio, que propiamente sólo conviene al mérito de condigno. Al fallar dicho principio en el acto previo, dirá que propiamente no hay en él razón de mérito, ni incluso de congruo.

2.° Deza depende en este punto de Capréolo, para quien, según la opinión última de Santo Tomás, ninguna disposición que precede a la gracia habitual puede llamarse meritoria de la misma, ni de congruo ni de condigno, a no ser en un sentido muy impropio [365]. Recoge no sólo la expresión de Capréolo sino la orientación que éste da sobre Santo Tomás. Toma Deza como lugar donde se niega el mérito en sentido propio lo que el Doctor Angélico afirma en la 1-2 quaest. 114 art. 2. Pero Santo Tomás, en ese sitio, no hace más que indicar que el mérito de la criatura respecto de Dios no

---

365 CAPREOLUS, *Defensiones...*, libr. 4 dist. 14 quaest. 2 art. 3 tom. 6 pag. 323.

se fundamenta en una razón estricta y propia de justicia. En el otro lugar [366], habla el Angélico de una preparación que consiste en actos naturales.

Como consecuencia de este proceso, podemos decir 1.º Lo que Deza pretende directa y principalmente excluir es el mérito de condigno. 2.º La expresión *ex merito congrui improprie vel abusive* tiene un sentido vago. 3.º Su formulación obedece a un principio, que se establece con miras al concepto de mérito de condigno. 4.º Tal como Deza define el mérito de congruo, en sentido propio, puede convenir, salvando todo lo que hay que salvar, al acto, que constituye la preparación suficiente para la gracia habitual.

Después de estas indicaciones, podemos justamente resumir el pensamiento de Deza en las palabras con que él responde a Enrique de Gante, para quien conceder la gracia, *ex merito congrui*, indicaría un dejar poco a la liberalidad de Dios en la justificación del hombre:

> «.. nec id est parum dare largitati divinae; immo multum: cum magnae largitatis est dare gratiam absque merito condigni» [367].

5. Conclusión

El proceso de la justificación comienza con unos actos, que preceden a la gracia habitual justificante, y en los cuales hay una aportación activa del hombre. El comienzo de ese movimiento hacia la justicia está en una gracia de Dios, que previene todo conato de la voluntad. Bajo su influjo se ejecuta una serie de actos, a los que sigue la gracia habitual.

Contra Durando sostiene Deza la existencia de una preparación suficiente, propia, inmediata, última, que trasciende las fuerzas naturales del hombre, lo mismo que la gracia, y que se distingue del acto naturalmente bueno. Para ella tiene el hombre, de por sí, una absoluta impotencia. Impotencia que, no sólo radica en la corrupción de la naturaleza, sino en la índole propia del acto. Por lo mismo se necesita un auxilio especial de Dios, elevante, no

---

366 THOMAS AQUINAS, *In 2 Sententiarum*, dist. 27 quaest. 1 art. 4 ad 5.

367 DEZA, *Novarum Defensionum...*, tom. 4 dist. 14 quaest. 2 fol. 85vb. Véase LANGE, *De Gratia*, pag. 597.

sanante, que dé a la acción una trascendencia que no tiene el bien moral en cuanto tal: *bonum morale praecise*. De esta preparación se afirma el axioma *Facienti quod in se est*. Dios entonces confiere infaliblemente la gracia con una infalibilidad que proviene de su institución.

Contra Enrique de Gante manifestará que esa preparación suficiente es una preparación positiva. El hombre no se reduce a una mera pasividad: no resistir a la moción de Dios. Positivamente debe cooperar con unos actos libres. El primero, en ese orden de actos, es la fe; el último, la contrición. Pero el hombre se mueve hacia Dios con el amor y el temor, a la vez que desea y pide la gracia: un conjunto de actos positivos. Todos los actos, y en particular la contrición, necesaria en toda justificación, proceden de un principio sobrenatural, que consiste, no en la gracia habitual, sino en una moción actual.

La colación de la gracia es enteramente gratuita. Queda excluído todo mérito de condigno en los actos que la preceden. Incluso la preparación, según manifiesta él, sólo puede decirse que la merezca de congruo y en un sentido impropio. Nos parece, sin embargo, que en el fondo puede admitirse, en perfecta armonía con su sistema, el mérito de congruo en los actos preparatorios.

2. La justificación en sí

Sumario.—1. Descripción de la justificación. — 2. Necesidad de la gracia para la remisión de los pecados. — 3. La gracia justificante, don creado. — 4. Distinción entre la gracia y las virtudes. — 5. Infusión de la gracia junto con las virtudes y los dones. — 6. Los efectos de la gracia creada. — 7. Propiedades de la justificación. — 8. Conclusión.

1. Descripción de la justificación

Describe Deza la justificación como un movimiento, mediante el cual, pasa el hombre del estado de injusticia al estado de justicia. En ese proceso Dios infunde la gracia, con la cual se perdonan los pecados. Considerada la justificación como movimiento, es realmente lo mismo que la remisión de los pecados; sólo connota dos aspectos distintos. Considerada como cambio, supone dos mutaciones realmente distintas: corrupción de la culpa y generación de la

justicia: en este sentido, la remisión de los pecados se distingue realmente de la justificación [368].

En la justificación del impío la infusión de la gracia va siempre unida a la remisión de los pecados. Sobre ella ejerce una prioridad como causa eficiente, formal y final; y por eso se puede decir que la infusión de la gracia precede y causa la remisión de los pecados:

> « dicitur infusio gratiae prior simpliciter ipsa culpae remissione, et per consequens eius causa simpliciter loquendo» [369].

2. Necesidad de la gracia para la remisión de los pecados

En la justificación, pues, se da remisión de los pecados, y la gracia que se infunde causa dicha remisión. Con esto va a plantearse Deza un problema, al que dedica especial interés, la necesidad de la gracia, para que se perdonen los pecados. El toma una postura directamente contra Escoto. Pero, antes de refutarle, propone su doctrina sobre este punto.

Al ver si es posible, en el presente orden, la remisión de los pecados sin la infusión de la gracia, comienza por delimitar detalladamente la cuestión. No se trata del acto pecaminoso en sí, el cual, una vez puesto, es metafísicamente imposible que deje de estarlo, sino de lo que se sigue del mismo: aversión de Dios, conversión a las criaturas, privación de la gracia, mancha del alma, ofensa de Dios y reato de pena. Deza se pregunta si es posible que Dios remita el pecado, atendiendo a cada uno de estos aspectos, sin que infunda la gracia.

---

368 DEZA, *Op. cit.*, tom. 4 dist. 1 quaest. 1 fol. 9rb. Véase THOMAS AQUINAS, *De Veritate*, quaest. 28 art. 1 in corp.

369 DEZA, *Circa Psalmum 50*. Deza en esto no hace más que transcribir lo que afirma SANTO TOMÁS, *In 4 Sententiarum*, dist. 17 quaest. 1 art. 4 quaest. 3 solut. 1. Deza, pues, incluye como elementos de la justificación la infusión de la gracia y la remisión de los pecados. Sobre los actos del hombre, en el instante de la justificación, no ha manifestado nada. La actividad del hombre, que él considera, es la que precede a la justificación. Acerca de la doctrina de Santo Tomás sobre este punto, véase FLICK, *L'attimo della giustificazione secondo S. Tommaso*, pag. 107ss.

1.° La aversión de Dios supone la privación de la conversión a él. Pero no de una conversión cualquiera, sino de la que tenía el hombre por razón de la gracia. Para que se perdone el pecado es necesario restituir la conversión. Luego es absolutamente necesaria la gracia:

> «Ergo ipsa peccati mortalis aversio a Deo *deleri vel remitti non potest intelligi nisi restituta conversione* mentis ad Deum per peccatum sublata; haec autem, sicut dictum est, fuit per gratiam gratum facientem» [370].

2.° La conversión, como fin hacia un bien creado en concreto, puede cesar, y cesa de hecho sin necesidad de la gracia. Es más, incluso desaparece con otro pecado, con el cual se ordena el hombre hacia un bien particular diverso [371].

3.° La privación de la gracia, en cuanto tal, exige necesariamente con necesidad metafísica, para que desaparezca, la infusión de la gracia:

> *Implicat enim contradictionem* quod sine posita gratia remittatur vel auferatur privatio gratiae» [372].

4.° La mancha del alma consiste precisamente en la privación del esplendor de la gracia. Por lo tanto, a menos que se devuelva la gracia, no puede cesar la mancha [373].

5.° La ofensa no puede perdonarse, *de potentia Dei ordinata*, sin la infusión de la gracia. La razón es que la remisión de la ofen-

---

370 Deza, *Novarum Defensionum...*, tom. 4 dist. 1 quaest. 2 fol. 16rb.

371 *Op. cit.*, tom. 4 dist. 1 quaest. 2 fol. 16rb: "Ex quo patet quod conversio ad commutabile bonum, quae fit in peccato commisso, potest cessare vel remitti aut deleri, non solum absque gratia, sed et per aliud peccatum". Como se ve, Deza habla de la conversión hacia un bien creado, pero en concreto. La conversión general hacia la criatura, según su doctrina, no puede cesar, a menos que el hombre se convierta a su último fin por la gracia. Por lo tanto, para que desapareciera, aunque él no lo manifieste aquí, sería necesaria la infusión de la gracia. Véase *op. cit.*, tom. 2 dist. 28 et 29 quaest. 1 fol. 218rb.

372 *Op. cit.*, tom. 4 dist. 1 quaest. 2 fol. 16va.

373 *Op. cit.*, tom. 4 dist. 1 quaest. 2 fol. 16va: "...macula animae est privatio quaedam nitoris seu fulgoris luminis gratiae; unde remitti aut deleri non potest sine appositione fulgoris gratiae".

sa suele llevar consigo la restitución de la amistad, la cual no puede darse sin la gracia y la caridad [374].

6.° El reato de pena podría perdonarse, *de potentia Dei absoluta*, sin la gracia. Pero si esa remisión ha de hacerse, mediante una satisfacción condigna, no puede de ninguna manera verificarse, sin que Dios infunda la gracia [375].

De este análisis Deza concluye dos cosas: 1.° Entre la gracia y el acto del pecador en sí no hay oposición formal, *secundum proprias rationes*. 2.° Entre la gracia como tal y ciertos efectos del acto voluntario, aversión de Dios, privación de la gracia, mancha del alma, hay oposición formal [376]. Es más, supuesta ya la gracia, entre ella y los otros efectos, ofensa, enemistad, reato de pena, hay también la misma oposición. Por lo tanto, atendiendo a todo esto, de una manera absoluta, se puede afirmar que donde no hay gracia tiene que haber necesariamente pecado y viceversa [377]. De ahí que, en el presente estado, la gracia,

---

374 *Op. cit.*, tom. 4 dist. 1 quaest. 2 fol. 16va. Deza añade otra razón, para probar que, *de potentia Dei ordinata*, no se remite la ofensa, sin la infusión de la gracia: "Et praeterea offensa Dei, qua offensus est peccatori, causat odium et indignationem..., quod opponitur amori, quo diligit sanctos ad vitam aeternam. Oportet ergo quod per huiusmodi amorem et benignitatem Dei ipsa offensa Dei tollatur; dilectio autem et benevolentia Dei, secundum communem cursum ordinationis divinae, semper causat in homine dilecto donum gratiae Dei". Su intento en demostrar que esto es sólo *de potentia Dei ordinata*, aparece claro, tanto en una como en otra razón, al decir que la remisión de la ofensa es conveniente, *oportet*, que se haga por la restitución de la amistad y del amor.

375 *Op. cit.*, tom. 4 dist 1 quaest. 2 fol. 16va. Aunque no negamos que Deza haya podido inspirarse en Capréolo, *Defensiones...*, libr. 4 dist. 1-3 quaest. 2 art. 3 tom. 6 pag. 59ss, su exposición aventaja a la de éste, en precisión, orden y dominio más amplio y profundo de Santo Tomás.

376 DEZA, *op. cit.*, tom. 4 dist. 1 quaest. 2 fol. 16vb: "Notandum est quod iliqua sunt quae per proprias rationes formaliter non opponuntur, quae tamen sunt opposita quantum ad proprios effectus... Et simili modo, culpa vel peccatum mortale et gratia secundum proprias rationes non opponuntur formaliter et directe, sicut habitus et privatio: tum, quia non sunt circa idem subiectum proximum, tum, quia se habent sicut actus et habitus... Verumtamen, quantum ad quosdam effectus, qui ex peccato mortali consequuntur, peccatum mortale privative opponitur gratiae..."

377 *Op. cit.*, tom. 4 dist. 1 quaest. 2 fol. 17ra: "Nam necessaria consequentia sequitur, quod, ubi non est privatio gratiae, quod sit gratia, et e con-

por su naturaleza y de una manera absoluta, es necesaria para la remisión de los pecados.

Deza ha pretendido con esta doctrina presentar el fundamento para refutar a Escoto. El argumento de éste, basado en que Dios podría perdonar el pecado con restituir al hombre la rectitud que tendría *in puris naturalibus*, es totalmente rechazable. Deza no le niega la posibilidad de esa rectitud moral, que no comprende ni gracia ni pecado. Pero, en el presente estado, esa rectitud no sería opuesta a todo lo que lleva consigo el pecado, aversión de Dios, etc. Por lo tanto, aunque pudiera restituirse, con ella no se perdonaría el pecado [378]. Pero incluso se rechaza el que, después del pecado, pueda darse esa rectitud sin la gracia, que propugna Escoto:

> « per hoc enim quod peccatum originale ver mortale praecessit in subiecto, ex quo tales dispositiones et aegritudines ac inhabilitates causatae sunt in anima, rectitudo naturalis efficitur irreparabilis nisi per gratiam» [379].

El sentido obvio de las expresiones, que emplea Deza, es que por la infusión de la gracia los pecados verdaderamente se perdonan, no se cubren. Sin embargo, emplea, a veces, una expresión, algo ambigua que, a primera vista, parecería poner en peligro el sentido católico de la remisión de los pecados. Hablando del pecado, dice que la privación de la gracia, cuando se devuelve ésta, des-

---

tra". Capréolo se diferencia de Deza, al afirmar que la imposibilidad de perdonarse el pecado sin la infusión de la gracia, la considera *de potentia Dei ordinata*. Sin embargo, es cierto que se inclina por una imposibilidad *de potentia Dei absoluta* Véase CAPREOLUS, *Defensiones...*, libr. 4 dist. 1-3 quaest. 2 art. 3 tom. 6 pag. 60.

378 DEZA, *op. cit.*, tom. 4 dist. 1 quaest. 2 fol. 17rb: "Unde non dicimus quod rectitudo naturalis esse non potest absque gratia, sed dicimus quod non potest peccatum mortale expellere sine gratia, pro eo quod absque gratia non habet repugnantiam ad totum, quod est in peccato et ex peccato causatur".

379 *Op. cit.*, tom. 4 dist. 1 quaest. 2 fol. 17rb. Desde luego que la imposibilidad hay que entenderla de tal forma que se considere dicha rectitud, excluyendo positivamente todo lo que el pecado causa en el hombre. Capréolo, de quien Deza depende en la refutación que hace de Escoto, se expresa con más claridad en este punto. Véase CAPREOLUS, *Defensiones...*, libr. 4 dist. 1-3 quaest. 2 art. 3 tom. 6 pag. 61.

aparece totalmente, *totaliter tollitur* [380]. Esto no obstante, la mancha contraída por el acto pecaminoso anterior, no se quita, sino que se cubre, *tegitur:*

> «alia macula est, quae contrahitur ex actu praeterito, et haec non deletur, quia non datur ei quod non fecerit, sed datur ei quod illud quod fecerat non imputetur ei ad culpam, et haec tegitur, scilicet, per gratiam et caritatem remittentem culpam» [381].

El sentido claro y único de la expresión *tegitur* no es otro que la afirmación de que el pecado, una vez hecho, no puede dejar de estar hecho. Y, en este sentido, no puede quitarse, desaparecer; sería contra el principio de contradicción. Ese acto, como existente en el pretérito, *tegitur*, en cuanto que Dios no lo tiene presente para castigar. Pero notemos que, en su doctrina, esto se debe precisamente a la gracia que *perdona* la culpa. Por lo tanto, el pecado, en su razón propia, no se cubre, sino que desaparece totalmente [382].

Es completamente ajeno a su doctrina, y estaría en manifiesta contradicción, el suponer que Deza haya podido entender la remisión en un sentido luterano. Sus frecuentes expresiones *corruptio culpae* [383], *ablatio peccati* [384], *peccatum deletur, aufertur, tollitur* [385] no tienen más significado que la destrucción total de la culpa. Además de que, supuesta la oposición que él establece entre gracia y pecado, no puede concebirse una permanencia de éste, al recibirse la gracia.

---

380 DEZA, *op. cit.*, tom. 4 dist. 21 quaest. 1 fol. 115vb.

381 Loc. cit.

382 Loc. cit. Deza confirma la distinción y el sentido que él da a ese cubrimiento de los pecados, sin que se desvirtúe para nada el verdadero sentido de remisión: es más, se confirma: "Iuxta quod Apostolus Petrus dicebat 1 P. c. IV, [8]: 'caritas operit multitudinem peccatorum': Secundum haec igitur, tectio seu opertio vel celatio peccatorum apud Deum est effectus gratiae, et videtur esse idem re cum remissione peccatorum: unde et psalmus cum dixisset: 'beati quorum remissae sunt iniquitates', adiunxit: "et quorum tecta sunt peccata .. [Ps 31,1]".

383 *Op. cit.*, tom. 4 dist. 1 quaest. 1 fol. 9rb.

384 *Op. cit.*, tom. 4 dist. 5 et 6 quaest. 1 fol. 35rb.

385 *Op. cit.*, tom. 4 dist. 1 quaest. 2 fol. 16rbss, 9vb.

Deza, pues, enseña una doctrina segura y constante sobre la justificación. En ella se da verdadera remisión de los pecados, por la infusión de la gracia. La justificación no comprende sólo esta remisión, sino también la transformación interna del hombre, adquiriendo por la gracia una nueva vida.

3. La gracia justificante, don creado

Hay insinuado un esquema bastante sobrio acerca de las causas de la justificación. Causa eficiente principal de la misma es Dios [386]; causa instrumental, la humanidad de Cristo, que comunica la virtud justificante a los sacramentos, instrumentos inmediatos [387]; causa meritoria, la pasión de Cristo [388]; causa ejemplar, la pasión, respecto a la remisión de los pecados, y la resurrección de Cristo respecto de la nueva vida [389].

Expresamente nunca empleó Deza la expresión, *causa formal de la iustificación*. Sin embargo, al afirmar que la gracia era causa formal de la remisión de los pecados, y que por ella el hombre se justifica, lo está indicando sobradamente. La gracia justificante se distingue realmente de la gracia increada. Es un don creado, conferido gratuitamente por Dios, para elevar al hombre a unas operaciones, y por lo tanto a una vida, sobrenaturales [390].

Sobre la naturaleza de este don creado, considerado en sí mismo, Deza afirma que es una cualidad puramente espiritual [391]. Dicha cualidad pertenece a la especie concreta de hábito:

---

386 *Op. cit.*, tom. 4 dist. 1 quaest. 1 fol. 13rb.

387 *Op. cit.*, tom. 4 dist. 1 quaest. 1 fol. 13rb; quaest. 3 fol. 19vb; dist. 14 quaest. 1 fol. 79rb.

388 *Op. cit.*, tom. 4 dist. 1 quaest. 1 fol. 13rb; tom. 3 dist. 18-20 quaest. 1 fol. 80rb; IDEM, *Circa Evangelium Marci*, cap. 5.

389 DEZA, *Novarum Defensionum...*, tom. 4 dist. 1 quaest. 1 fol. 9rb.

390 *Op. cit.*, tom. 3 dist. 10 et 11 quaest. 2 fol. 47rb: "...et quia, sicut dictum est, ad elevationem supernaturalem hominis, quae fit per operationem, requiritur habitus perficiens potentiam, quae est operationis principium, ideo gratia homini collata a Deo ad huiuscemodi elevationem est quidam habitus animae infusus".

391 DEZA, *Circa Epistolam ad Hebraeos*, cap. 8; IDEM, *Novarum Defensionum...*, tom. 3 dist. 13 quaest. 1 fol. 57.

« habitus essentiae animae» [392].

« forma quaedam habitualis, qua anima in se iustificatur...» [393].

Dios crea e infunde dicha forma habitual. Deza compara el influjo divino sobre el alma al influjo sobre la gracia, para concluir que Dios la produce por creación, *a solo Deo creatur* [394]. Su pensamiento sobre este punto es siempre claro y constante: *forma quaedam creata* [395], *per creationem a Deo producta,* [396], *ex nihilo* [397]. Esta forma, que Dios crea e infunde directamente [398], supone la naturaleza, la esencia del alma como sujeto.

En resumen, la gracia que justifica es un don creado, y por lo tanto, realmente distinto de Dios, que eleva al hombre a unas operaciones sobrenaturales. Dicho don permanece en el hombre, como un hábito propio de la esencia del alma. Insiste Deza, lo mismo que Capréolo, en que la gracia, no sólo perfecciona al alma respecto del acto meritorio. Principal y primariamente la perfecciona *secundum seipsam,* constituyéndola en un ser sobrenatural y especialmente deiforme [399].

---

392 DEZA, *Novarum Defensionum...*, tom. 2 dist. 26 quaest. 1 fol. 204va.

393 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 26 quaest. 1 fol. 206vb; Véase tom. 2 dist. 28 et 29 quaest. 1 fol. 220vb.221va.

394 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 15 quaest. 1 fol. 160vb. Véase tom. 4 dist. 16 quaest. 1 fol. 92rb.

395 *Op. cit.*, tom. 3 dist. 13 quaest. 1 fol. 56; tom. 4 dist. 15 quaest. 1 fol. 88rb.

396 *Op. cit.*, tom. 4 dist. 1 quaest. 1 fol. 8vb; dist. 44 quaest. 3 fol. 176va

397 *Op cit.*, tom. 2 dist. 21-23 quaest. 1 fol. 187ra.

398 *Op. cit.*, tom. 4 dist. 44 quaest. 3 fol. 176va; dist. 21 quaest. 1 fol. 113vb; tom. 2 dist 4 quaest. 1 fol. 94vab; dist. 26 quaest. 1 fol. 206va. Deza se opone a la opinión de Pedro Lombardo sobre la identificación entre la caridad y la persona del Espíritu Santo. Véase DEZA, *Circa Evangelium Marci*, cap. 5.

399 DEZA, *Novarum Defensionum...*, tom. 2 dist. 26 quaest. 1 fol. 206va. Deza responde a un argumento de Escoto: "...minor assumit duo falsa: unum est quod gratia perficit animam, solummodo in ordine ad actum meritorium, nam, ut saepe dictum est supra, gratia per se et primo perficit animam, secundum seipsam, constituens eam in esse supernaturali et in natura singulari modo deiformi". Esta respuesta de Deza, comparada con la de Capréolo al mismo argumento, es enteramente personal. Véase CAPREOLUS, *Defensiones...*, libr. 2 dist. 26 quaest. 1 art. 3 tom. 4 pag. 270.

« iustitia, quae est gratia, est forma quaedam habitualis, qua anima in se iustificatur, non ordinata immediate ad operationem» [400].

4. Distinción entre la gracia y las virtudes

Por medio de este hábito, el alma se dispone, no directamente en orden a las operaciones, ni en orden a su naturaleza *ad intra*, sino en orden a otra naturaleza superior, la divina, de la cual el hombre puede ser partícipe [401]. Para Deza, como para Capréolo, la gracia es un hábito entitativo, que radica en la esencia del alma. Este aspecto entitativo de la gracia lo recalca Deza, para distinguirla realmente de las virtudes, y en concreto de la caridad:

«Sit prima conclusio quod gratia differt realiter a virtute» [402].

Orientando el alcance doctrinal de la conclusión, para oponerlo principalmente a Escoto y a Durando, establece una analogía entre el organismo natural y el sobrenatural. La gracia es respecto de las virtudes lo que la esencia del alma es respecto de las potencias:

«Licet enim gratia consimiliter se habeat ad virtutes infusas, quemadmodum anima ad suas potentias quantum ad

---

400 DEZA, *op. cit.*, tom. 2 dist. 26 quaest. 1 fol. 206vb. Deza, al responder a este argumento, no tiene en cuenta la respuesta que da CAPRÉOLO, *Defensiones...*, libr. 2 dist. 26 quaest. 1 art. 3 tom. 4 pag. 271. Sin embargo, para éste la gracia tampoco se ordena inmediatamente al acto segundo. Véase el lugar citado de Capréolo, pag. 268ss.

401 DEZA, *op. cit.*, tom. 2 dist. 26 quaest. 1 fol. 207va. Impugna Deza un argumento de Durando contra el sujeto de la gracia: "dicitur primo quod arguens hoc argumentum ex dictis S. T. collegit 1-2, q. 50, a. 2, et tamen eius solutionem, quae ex dictis S. D. ibi subiungitur, tacuit. Dicimus, secundo, ad formam argumenti, quod procedit ex insufficienti divisione, nam praeter duos modos habitus, quos arguens designat, est tertius quem S. D. in loco proxime allegato ponit, secundum scilicet quod habitus animae accipitur in ordine ad naturam superiorem qualis est gratia". Deza se inspira notablemente en CAPRÉOLO, *Defensiones...*, libr. 2 dist. 26 quaest. 1 art. 3 tom. 4 pag. 272.

402 DEZA, *op. cit.*, tom. 2 dist. 26 quaest. 1 fol. 201va. Capréolo formula textualmente la misma conclusión. *Defensiones...*, libr. 2 dist. 26 quaest. 1 art. 1 tom. 4 pag. 256.

aliqua, ut, quia virtutes infusae effluunt a gratia sicut potentiae ab essentia animae, et iterum, quia virtutes infusae sunt principium immediatum operis meritorii, et gratia principium mediatum, quemadmodum potentiae sunt principium immediatum operum vitae, et anima est principium mediatum...» [403].

Con esto, quiere asentar el principio de la distinción real entre gracia y virtudes, incluída la caridad. Sin urgir el símil tanto como pretende Escoto, precisamente para tirar por tierra la base del argumento [404], Deza atribuye a la gracia el oficio de naturaleza, en la vida sobrenatural [405]. Fundamentalmente en esto radica la refutación que hace de Escoto.

De una manera personal, y poco frecuente, al presentar su doctrina, tiene presente el argumento fundamental de Escoto, en contra de la distinción real entre gracia y caridad. Concede que ciertos efectos de la gracia se atribuyen también a la caridad; pero como por una comunicación o participación. La caridad está inseparablemente unida a la gracia, y de ella recibe la eficacia para merecer; por esto se explica el que se les atribuyan indistintamente los mismos efectos. ¿Pero de aquí se puede concluir una identidad real? Advierte Deza a Escoto que esos efectos comunes no convienen de igual manera a la gracia que a la caridad. A la gracia convienen *primo et per se;* a la caridad *per aliud et participative.* Ahora bien, esta diversidad arguye una distinción real:

---

403 DEZA, *op. cit.*, tom. 2 dist. 26 quaest. 1 fol. 204ra; tom. 4 dist. 14 quaest. 1 fol. 82vbs. Véase THOMAS AQUINAS, *Summa Theologica*, 1-2 quaest. 110 art. 4 ad 1; IDEM, *De Veritate*, quaest. 27 art. 2 in corp; CAPRÉOLO, *Defensiones...*, libr. 2 dist. 26 quaest. 1 art. 1 tom. 4 pag. 257, indica también la analogía. La exposición que hace Deza es más completa y personal que la de Capréolo.

404 DEZA *op. cit.*, tomo. 2 dist. 26 quaest. 1 fol. 205rb.

405 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 26 quaest. 1 fol. 205vb: "...nos ponimus gratiam in anima, per modum formae et naturae principaliter, ut sit principium primum operis meritorii." *Op. cit.*, tom. 2 dist. 26 quaest. 1 fol. 204va: "Gratia perficit animam, sicut quaedam natura constituens animam in esse et gradu spirituali." Véase *op. cit.*, tom. 4 dist. 14 quaest. 2 fol. 82va.

«Diversus ergo modus habendi praedictos effectus arguit distinctionem realem gratiae et caritatis» (406).

Pero el fundamento, en que se apoya esa diversidad, y que por lo tanto prueba la distinción real, está en que la gracia es, respecto de esos efectos comunes, el *principium essendi;* la caridad es el *principium operandi* 407. De aquí ya se sigue lógicamente la distinción real:

«Unde, quia gratia est primum principium essendi in esse supernaturali et deiformi, consequens est quod differat [realiter] a principio immediato operationis quod est virtus infusa» 408.

Deza anota el argumento de Durando, con el que pretende probar que, si la caridad y la gracia se distinguieran realmente, podrían separarse por virtud divina. Al argumento responde, negando el principio con una serie de casos en los cuales, según él, se da distinción real, sin que se dé la separabilidad 409. La base de la prueba de Deza, en favor de la distinción real, era, como hemos indicado, la afirmación de que la gracia constituía el *principium*

406 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 26 quaest. 1 fol. 204vb.

407 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 26 quaest. 1 fol. 204rb-ss: "unde omnes effectus supra enumerati proprie loquendo conveniunt et tribuuntur gratiae, tanquam formae et naturae, in quantum est principium essendi; caritati autem conveniunt et tribuuntur, in quantum est principium operationis. Ut dicamus quod esse et vivere et Deo conformari et in filios Dei regenerari habemus per gratiam, tanquam per formam et naturam qua sumus; habemus autem illa per caritatem, non sicut per principium essendi, sed sicut per principium operandi".

408 *Op., cit.*, tom. 2 dist. 26 quaest. 1 fol. 205vb. Capréolo había indicado, en el lugar paralelo, lo que afirma Deza: "quia gratia est primum principium formale esse supernaturalis et deiformis, oportet quod differat a virtute, quae est principium operandi supernaturaliter". Véase CAPREOLUS, *Defensiones...*, libr. 2 dist. 26 quaest. 1 art. 3 tom. 4 pag. 267.

409 DEZA, *op. cit.*, tom. 2 dist. 26 quaest. 1 fol. 206ra: "dicitur quod assumptum non est universaliter verum, sicut patet de potentiis animae et de anima, et de propria passione et subiecto et de creatura et de relatione eius ad Deum; caritas autem procedit a gratia per modum cuiusdam passionis". Esta respuesta es enteramente personal de DEZA. Véase CAPREOLUS, *op. cit.*, libr. 2 dist. 26 quaest. 1 art. 3 tom. 4 pag. 267.

essendi supernaturaliter. Durando impugna este principio, haciendo ver que, si la gracia fuera el *principium essendi*, destruído el mismo, se destruiría el *principium operandi*. Por lo tanto, tendrían que desaparecer todas las virtudes teológicas.

La respuesta de Deza constituye una reafirmación de su principio, y, por lo tanto, una insistencia en la distinción real. Pero, en la línea que ha puesto Durando, el argumento tiene que concluir que, destruída la gracia, desaparecen las virtudes teológicas:

> «Ad nonum, quod est Durandi, concedimus totum primum processum, et quod, destructa gratia, destruantur omnes virtutes theologicae, neque obstat quod manere possint fides et spes, quantum ad substantiam habitus, quia non manent virtutes theologicae, de quibus argumentum procedit» [410].

Directamente, Deza no ha indicado lo que significa esta destrucción, en la razon de virtud, con una permanencia *quoad substantiam habitus*. Sin embargo, por la alusión que el hace a lo que anteriormente expuso, hay que estudiar el sentido a la luz del influjo, que ejercen la gracia y la caridad.

En primer lugar, la gracia confiere a todas las virtudes, incluso a la caridad, la eficacia del mérito; y, en este sentido, es forma de las virtudes. La caridad ordena, por su naturaleza, todas las demas virtudes al fin último, siendo así la forma de ellas [411]. Por lo tanto, sin gracia y sin caridad los actos de las virtudes, ni son meritorios, ni tienen esa ordenación al fin último, que impone la caridad. Al afirmar Deza que las virtudes infusas, aun cuando permanezcan sin la gracia, no tienen sin ella la razón de virtud, está indicando que la razón de virtud depende de la eficacia para merecer y de la ordenación al fin último. Consecuentemente, la fe y la esperanza, sin la gracia y sin la caridad, pierden, al faltarles esta perfección, la razon de virtud. Para Deza la virtud, al ser *dispositio perfecti ad optimum*, supone la caridad [412].

---

410 DEZA, *op. cit.*, tom. 2 dist. 26 quaest. 1 fol. 205vb. Deza concede lo mismo en otra ocasión: "Concedimus totum argumentum, et quod fides et spes, oblata gratia, non maneant virtutes infusae, licet possint manere quantum ad substantiam habitus, nec nos oppositum concedimus". Véase loc. cit., pag. 205va.

411 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 26 quaest. 1 fol. 203vass.

412 *Op. cit.*, tom. 3 dist. 23 quaest. 2 fol. 96ra: "Sic igitur, quia fides

El sentido único que tiene la expresión no puede ser otro que el expuesto. Así la fe, por ejemplo, en cuanto es un hábito del entendimiento, que inclina a creer, se puede dar y se da de hecho sin caridad y sin gracia. Pero su acto, ni está ordenado al fin último, ni es meritorio de la vida eterna. Por otra parte, Capréolo, que emplea ya esa terminología, da idéntica solución [413].

Deza afirma, en un sentido general, que las virtudes infusas pueden darse sin la gracia [414]. De este principio, queda expresamente excluída la caridad; se incluyen, sin embargo, la fe y la esperanza [415]. Acerca de las virtudes morales no existe ninguna manifestación directa. En favor de la permanencia está el haber colocado ese principio después de hablar de unas virtudes infusas, entre las que expresamente menciona las morales [416]. Pero el pensamiento de Deza no resulta claro, en este punto. Por otra parte, él afirma una especial conexión entre las virtudes morales y la ca-

---

perficitur et formatur per caritatem, sine qua intelligitur mortua secundum sententiam Apostoli Iacobi [2, 17]; *ideo rationem virtutis absque caritate non habet, quia virtus est dispositio perfecti ad optimum. Unde fides, quantum ad rationem virtutis, a caritate dependet, quamvis non quantum ad substantiam habitus*".

"...ipsa cogitatio veri perfectionem quandam habet, ex eo quod ordinatur in finem ultimum, et est meritoria illius; hoc autem a caritate habet, et non sine illa".

413 CAPREOLUS, *Defensiones...*, libr. 2 dist. 26 quaest. 1 art. 3 tom. 4 pag. 266. Santo Tomás afirmaba claramente que la fe informe no era virtud, porque le faltaba la perfección debida, por parte de la voluntad. *Summa Theologica*, 2-2 quaest. 4 art. 5 in corp. Véase FLICK, *L'attimo della giustificazione secondo S. Tommaso*, p. 25.

414 DEZA, *Novarum Defensionum...*, tom. 2 dist. 26 quaest. 1 fol. 203vb.

415 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 26 quaest. 1 fol. 204ra.206vb: "caritas sine gratia esse non potest, quemadmodum fides et spes". *Op. cit.*, tom. 4 dist. 14 quaest. 2 fol. 82. Véase CAPREOLUS, *Defensiones...*, libr. 2 dist. 26 quaest. 1 art. 3 tom. 4 pag. 266 Indica claramente Deza el caso en que se pierde el hábito de la fe infusa: "...homo aliquem articulum fidei pertinaciter discredens, non habet habitum fidei infusae". *Op. cit.*, tom. 3 dist. 23 quaest. 2 fol. 91vb.

416 DEZA, *op. cit.*, tom. 2 dist. 26 quaes. 1 fol. 204ra.

ridad [417], y, siempre que habla de permanencia de virtudes infusas sin la gracia, sólo se fija en la fe y esperanza [418].

5. Infusión de la gracia junto con las virtudes y los dones

En la justificación, juntamente con la gracia, se infunden las tres virtudes teológicas y las morales [419]. Particularmente, de la índole propia de la caridad, que es ordenar todas las obras al último fin, concluye que con ella se deben infundir las virtudes morales:

> « ideo consequens est quod cum caritate simul infundantur virtutes morales» [420].

Este principio tiene valor en toda justificación. Durando negaba el hecho en los niños, a quienes bastaba la infusión de las virtudes necesarias para la salvación, es decir, las teológicas. Basado precisamente en lo que Durando admite, Deza deduce la infusión de las virtudes morales en los niños. Puesto que las virtudes teológicas se les infunden, para que puedan hacer, en el tiempo conveniente,

---

417 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 26 quaest. 1 fol. 204ra. "Itaque virtutes morales, non solum habent connexionem propter prudentiam, sed etiam propter caritatem".

418 *Op. cit.*, tomo. 2 dist. 26 quaest. 1 fol. 205rb. Recoge Deza un argumento contra la distinción real entre gracia y virtudes, que se presenta en la siguiente forma: "Si gratia sit aliquid aliud a virtutibus, a quo profluant virtutes, sequitur quod, ablata gratia, nulla virtus infusa remaneret; igitur nec fides nec spes". El argumento, aunque directamente tiende a negar la doctrina que propugna Deza, basado en la permanencia de la fe y la esperanza, propone un principio general que abarca a toda virtud infusa: "...nulla virtus infusa remaneret". Deza, al responder, concederá el valor universal del argumento, y sólo hará un reparo sobre la permanencia de la fe y la esperanza: "Concedimus totum argumentum..." Véase *op. cit.*, tom. 2 dist. 35-37 quaest. 1 fol. 247ra.

419 *Op. cit.*, tom. 3 dist. 34 et 35 quaest. 1 fol. 123ra: "Primo notandum est quod homo existens in gratia gratum faciente, cum qua simul infunduntur tres virtutes theologicae et aliae omnes virtutes infusae..." Véase *op. cit.*, tom. 4 dist. 16 quaest. 1 fol. 91vb.

420 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 26 quaest. 1 fol. 204ra; tom. 3 dist. 36 quaest. 1 fol. 127rb. Véase THOMAS AQUINAS, *Summa Theologica*, 1-2 quaest. 65 art. 3 in corp.

obras meritorias de la vida eterna. Y para esto son necesarias las virtudes morales [421].

La infusión de las virtudes, tanto teológicas como morales, juntamente con la gracia, al menos como principio general, es doctrina cierta en Deza. En el modo de explicar el origen de las mismas, vuelve a lo que antes afirmó de la gracia:

> «... quia, sicut ab essentia animae naturali consequentia effluunt in corpore animato potentiae animae interiores et exteriores, ita ex essentia gratiae gratum facientis quadam consequentia et effluxu infallibili effluunt supernaturaliter omnes aliae virtutes et morales et theologales...» [422].

Las virtudes provienen, por una emanación inefable, de la gracia. Reciben un influjo causal, *a la manera* de efectos formales de la misma. Y en esto apoya Deza otro argumento en favor de la distinción real: el efecto formal, en las criaturas, se distingue realmente de la forma [423].

La infusión de todas las virtudes juntamente con la gracia, por emanación de ella, representaba en Deza una afirmación de tipo general. Porque él sostiene claramente que Dios puede infundir los hábitos de las virtudes infusas sin la gracia; es más, de hecho lo hace alguna vez:

> «Potest enim Deus infundere habitus virtutum infusarum sine gratia, et aliquando de facto infundit; quemadmodum expresse Stus. Thomas dicit de fide, 2-2, q.6, a.2 ad 3» [424].

---

421 DEZA, *op. cit.*, tom. 3 dist. 33 quaest. 1 fol. 121rb: "...ad primum negatur maior tum quia gratia et virtutes theologicae, quas arguens ponit in pueris baptizatis, ad hoc eis infunduntur, ut tempore congruenti opera meritoria faciant vitae aeternae, sed ad huiusmodi opera opus est aliis virtutibus moralibus..." Véase CAPRÉOLO, *Defensiones...*, libr. 3 dist. 33 quaest. 1 art. 3 tom. 5 pag. 405, donde sostiene la misma doctrina apoyado en Santo Tomás.

422 DEZA, *op. cit.*, tom. 3 dist. 33 quaest. 1 fol. 121va.

423 *Op. cit.* tom. 2 dist. 26 quaest. 1 fol. 206rb: "dicitur quod virtutes infusae fluunt a gratia per modum effectus formalis, prout Sanctus Thomas dicit in hac dist. a. 4. ad 5; et ad eius probationem negatur assumptum, immo effectus formalis in creaturis differt realiter a forma".

424 DEZA, *op. cit.*, tom. 2 dist. 26 quaest. 1 fol. 104ra.

Luego admite la posibilidad de que se infundan *las virtudes* sin la gracia, y además admite el hecho, al menos en un caso concreto, el de la fe. Sin embargo, aun en este caso, la infusión, tanto por el enclave general en su doctrina, como por la alusión a Santo Tomás [425], representa un caso excepcional. No se puede, pues, concluir de sus afirmaciones que Dios infunda siempre, o generalmente, el hábito de la fe sin la gracia.

Sobre los dones del Espíritu Santo Deza expresamente ha indicado: 1.º Además de la gracia y las virtudes infusas, existen unos hábitos sobrenaturales, realmente distintos, que se llaman dones del Espíritu Santo [426]. 2.º Estos hábitos disponen al alma para recibir las mociones del Espíritu Santo [427]. Las potencias, informadas por ellos, tienen unas operaciones superiores y más perfectas que las que corresponden a las virtudes [428]. 3.º Estos hábitos son infusos [429]. 4.º Se infunden juntamente con la gracia, puesto que fluyen de ella lo mismo que las virtudes [430].

Haciendo una breve síntesis, podemos recoger de esta forma el pensamiento de Deza. La gracia que justifica es un don creado. Con ella se infunden las virtudes teológicas y morales, y los dones del Espíritu Santo. Gracia, virtudes y dones constituyen el organismo sobrenatural. En él la gracia es como la naturaleza. Las virtudes, y en un aspecto también los dones, constituyen el principio inmediato de las operaciones. Las virtudes y los dones

425 THOMAS AQUINAS, *Summa Theologica*, 2-2 quaest. 6 art. 2 ad 3. Véase LANGE, *De Gratia*, pag. 294.

426 DEZA, *Novarum Defensionum...*, tom. 3 dist. 34 et 35 quaest. 1 fol. 123: "... ex quibus consequitur quod, ultra gratiam et virtutes infusas, opus est quod vires humanae disponantur et perficiantur per aliquos habitus supernaturales, ad bene et prompte recipiendum praedictam Spiritus Sancti motionem, quod vocemus dona Spiritus Sancti". CAPRÉOLO, *Defensiones...*, libr. 3 dist. 34 et 35 quaes. 1 art. 3 tom. 5 pag. 317, admite la necesidad de los dones además de las virtudes.

427 DEZA, *op. cit.*, tom. 3 dist. 34 et 35 quaest. 1 fol. 123.

428 *Op. cit.*, tom. 3 dist. 34 et 35 quaest. 1 fol. 123va.

429 *Op. cit.*, tom. 3 dist. 34 et 35 quaest. 1 fol. 123rb; IDEM, *Circa Evangelium Marci*, cap. 5.

430 DEZA, *Novarum Defensionum...*, tom. 4 dist. 1 quaest. 1 fol. 7vb: "... sicut a gratia, quae est subiective in essentia animae, fluunt quaedam perfectiones ad animae potentias, quae dicuntur virtutes et dona..." Véase también la cuestión 3 de esta misma distinción, fol. 21ra.

fluyen de la gracia. Entre gracia y virtudes, incluída la caridad, hay una distinción real La caridad no permanece sin la gracia. Las virtudes teológicas de fe y esperanza pueden darse sin ella, pero sus actos, ni son meritorios, ni están ordenados al fin último. Es posible que Dios infunda las virtudes sin la gracia. De hecho alguna vez infunde la fe.

6. Los efectos de la gracia creada

Deza definía la gracia como un hábito entitativo, por el cual el hombre se hacía partícipe de una naturaleza superior, la divina. El conocimiento de la índole propia de la gracia nos llega a través de sus efectos. Entre esos efectos coloca, en primer lugar, la participación de la naturaleza divina [431].

Afirma el hecho de la participación basado principalmente en el texto de la carta de S. Pedro: «ut per haec efficiamini divinae consortes naturae» [432]. Su argumentación escriturística se reduce a citar simplemente el texto, suponiendo que ahí se habla de la gracia. Sólo en una ocasión añade, sin más, una explícita y breve aclaración, entendiendo por el *haec* la gracia y la caridad:

> « iuxta verbum Apostoli Petri dicentis: ut per haec, scilicet gratiam et caritatem, officiamini divinae consortes naturae» [433].

En el texto de San Juan «quoniam semen ipsius in eo manet» [434],

---

431 Deza emplea una variada terminología, para expresar este efecto: *Consortium divinae naturae: Op. cit.*, tom. 2 dist. 26 quaest. 1 fol. 203vb. 204rb. 205va. 207ra; dist. 27 quaest. 1 fol. 209vab; tom. 1 dist. 17 quaest. 1 fol. 143vb; tom. 4 dist. 14 quaest. 2 fol.82va; dist. 15 quaest. 1 fol. 88rb; *Deiformitas: Op. cit.*, tom. 2 dist. 26 quaest. 1 fol. 204rb. 205rva. 206va; *Dei participatio. op. cit.*, tom. 2 dist. 27 quaest. 1 fol. 20vb; tom. 4 dist. 15. quaest.1 fol. 88; dist 14 quaest. 2 fol. 83ra. *Sublimatio: Op. cit.*, tom. 4 dist. 14 quaest. 2 fol. 82va; tom. 3 dist. 10 et 11 quaest. 2 fol. 49vb; *Participatio divinae vitae: Op. cit.*, tom. 2 dist. 26 quaest. 1 fol. 206vb; *Participatio divinae simplicitatis: Op. cit.*, tom. 2 dist. 26 quaest. 1 fol.205va; *Participatio divinae lucis: Op. cit.*, tom. 4 dist. 15 quaest. 1 fol. 88rb.

432 2 Petr. 1, 4. Véase Deza, *op. cit.*, tom. 2 dist 26 quaest. 1 fol. 203vb; tom. 4 dist. 14 quaest. 2 fol. 82va.

433 Deza, *op. cit.*, tom. 4 dist. 15 quaest. 1 fol. 88ra.

434 1 Io 3, 9.

ve afirmada también una participación de la naturaleza divina, ya que el semen de Dios hace al hombre deiforme, *semen Dei deiformes facit* [435].

Por último, de la filiación adoptiva que afirma San Pablo «... accepistis spiritum adoptionis filiorum» [436], deduce la misma consecuencia. Deza, en primer lugar, entiende que el *spiritus adoptionis* es la gracia del Espíritu Santo. Después, basado en este efecto de la gracia, arguye la participación de la naturaleza divina, «porque los hijos son conformes al padre en la naturaleza» [437].

Supuesto el hecho de la participación por la Escritura, Deza se adentra en el estudio de la índole de la misma. La gracia es en sí *quaedam participatio Dei* [438]. Pero una participación tal que por ella se asemeja el hombre a Dios con una semejanza cuasi-específica. Esta conformidad específica trasciende esa otra conformidad *general, natural*, que el hombre, atendiendo sólo a su naturaleza, tiene con Dios [439]. La gracia habitual, por su índole propia, está ordenada y tiende a la unión de la criatura racional con Dios en la vida eterna, mediante el conocimiento, el amor y el gozo [440]. Tanto que la gracia es la incoación de la visión beatífica, que no es otra cosa que la gracia consumada [441]. La participación, pues,

---

435 DEZA, *Novarum Defensionum...*, tom. 2 dist. 26 quaest. 1 fol. 205va.

436 Rom 8, 15.

437 DEZA, *Novarum Defensionum...*, tom. 2 dist. 26 quaest. 1 fol. 205va.

438 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 27 quaest. 1 fol. 209vb.

439 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 26 quaest. 1 fol. 205va: "... dicitur quod virtutes aliae a gratia et caritate, quantum est de se, reddunt hominem conformem Deo, non conformitate quasi specifica, quae est secundum quandam specialem participationem divinae naturae, de qua Beatus Petrus 2 P 1, [4], dicebat: 'Magna et pretiosa nobis donavit, ut per haec efficiamini divinae consortes naturae...". Deza se inspira notablemente en Capréolo, de quien toma algunas expresiones. Véase CAPREOLUS, *Defensiones...*, libr. 2 dist. 26 quaest. 1 art 3 tom. 4 pag. 265.

440 DEZA, *op. cit.*, tom. 3 dist. 13 quaest. 1 fol. 55vb.

441 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 27 quaest. 1 fol. 209vb: "...gratia Spiritus Sancti, cum sit quaedam gloriae inchoatio in hac vita, nec sit alterius substantiae perfectio, prout Sanctus Thomas notat 1-2, q. 111, a. 3 ad 2; et *De Veritate*, q. 27, a. 5, ad 6, quamvis sit alterius mensurae perfectio, adaequatur, non actu, sed virtute ipsi aeternae gloriae..." Véase DEZA, *op. cit.*, tom. 2 dist. 26 quaest. 1

que el hombre tiene de la naturaleza divina, está en el mismo orden que la visión beatífica. Se trata de participar una perfección naturalmente exclusiva de solo Dios.

La gracia hace al hombre hijo adoptivo de Dios, lo regenera en hijo de Dios [442]. La filiación adoptiva es una consecuencia de la participación de la naturaleza divina:

> « cum gratia gratum faciente per quam, ut 2 Petri, 1 dicitur, efficimur divinae consortes naturae, ac per hoc filii Dei et haeredes aeternae gloriae, quae est naturalis Dei haereditas... » [443].

Por lo tanto, la gracia, al hacernos partícipes de la naturaleza divina, nos hace también hijos de Dios. Deza distingue tres clases de filiación respecto de Dios: 1.ª Por generación natural: la propia y exclusiva del Verbo. 2.ª Por creación: común a todos los hombres. 3.ª Por la gracia que regenera: la filiación adoptiva de los justos [444]. La filiación adoptiva supone: a) que el adoptante adopte gratuitamente; b) que el adoptado de no hijo pase a ser hijo, con el consiguiente derecho a la herencia; c) que el adoptado, antes de la adopción, no esté en la potestad del adoptante [445]. Estas cualidades son propias de la adopción humana; pero, a excepción de una, la última, convienen a la adopción que Dios hace del justo por medio de la gracia [446].

El hombre, a título de criatura, tiene respecto de Dios cierta filiación. Pero sobre ésta, que es necesaria, adquiere otra, *adoptiva*, que es enteramente gratuita. Mediante la gracia, Dios adopta al hombre por hijo, comunicándole el derecho a la vida eterna, que no le era debido por razón de aquella otra filiación, en cuanto criatura [447].

---

fol. 203va, 206va; tom. 2 dist. 4 quaest. 1 fol. 95vb; tom. 4 dist. 14 quaest. 2 fol. 82vass.

442 DEZA, *Op. cit.*, tom. 2 dist. 27 quaest. 1 fol. 209vb.

443 *Op. cit.*, tom. 4 dist. 14 quaest. 2 fol. 82va.

444 *Op. cit.*, tom. 3 dist. 10 et 11 quaest. 2 fol. 47ss.

445 *Op. cit.*, tom. 3 dist. 10 et 11 quaest. 2 fol. 47vb.

446 *Loc. cit.*

447 *Op. cit.*, tom. 3 dist. 10 et 11 quaest. 2 fol. 47vb: "Et quamvis omnis homo filius Dei per creationem dictus sit, secundum illud Prophetae Moysis Deut. 32 [6] 'numquid non ipse, scilicet, Deus, pater tuus qui possedit et fecit et

Muy de pasada, Deza indicó como efecto de la gracia el hacer al hombre grato a Dios [448], con un amor de amistad [449], y el conferir una belleza especial al alma [450].

Por medio de la gracia, el Espíritu Santo inhabita en el justo. El hecho de la inhabitación, es algo enteramente supuesto, sobre lo que ni siquiera se hace cuestión:

> «Habet enim gratia tantam vim ex influentia Spiritus Sancti, a quo in nos derivatur, quod per eam Spiritus Sanctus vere nos inhabitat» [451].

Al explicar Deza el hecho de la inhabitación, supone que es algo distinto de la presencia, que Dios tiene en todo ser creado. El recurre a una explicación, basada en un conocimiento y amor sobrenaturales. Pero, para que Dios esté, de esta forma especial, presente en el justo no es necesario un conocimiento y amor ac-

---

creavit te' non tamen ante adoptionem est filius eius, ius habens percipiendae hereditatis Dei, quod sine gratia Dei gratum faciente non acquiritur, iuxta illud Rom. VI [23]: 'gratia Dei vita aeterna', quae est haereditas Dei qua seipso perficitur ad similitudinem haereditatis nostrae... Dicuntur, enim filii Dei per adoptionem illi qui supra esse naturae, quod a Deo acceperunt per creationem, recipiunt esse gratiae quae diffunditur in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis, quibus et Apostolus dicit Rom VIII, [15]: 'accepistis Spiritum adoptionis filiorum Dei, in quo clamamus Abba, Pater'. Ipse vero Spiritus adoptionis est Spiritus Christi, per quem in filios Dei adoptamur, secundum illud Galat. IV, [4]: 'misit Deus filium suum ex muliere etc., ut adoptionem filiorum reciperemus'. Iuxta quod, Evangelista Ioannes dicebat [1,12]: 'quotquot autem receperunt eum', scilicet, per gratiam fidei, 'dedit eis potestatem filios Dei fieri' per gratiam scilicet adoptionis..." Como puede verse, Deza, en su argumentación, tiene un dominio no vulgar de la Escritura. En esto aventaja notablisimamente a Crapréolo.

448 DEZA, *Op. cit.*, tom. 2 dist. 26 quaest. 1 fol.204rb; tom. 3 dist. 10 et 11 quaest. 2 fol. 49va.

449 *Op. cit.*, tom. 4 dist. 1-3 quaest. 3 fol. 21ra: "...nam gratia gratum faciens, ex sui ratione, non plus habet quam facere habentem Deo gratum et acceptum amore quodam amicitiae..." Véase también *op. cit.* tom. 4 dist. 16 quaest 1 fol. 92ra; dist. 1 quaest. 2 fol. 16va.

450 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 26 quaest. 1 fol. 205va; tom. 4 dist. 1 quaest. 2 fol. 16va.

451 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 27 quaest. 1 fol. 209vb; tom. 4 dist. 15 quaest. 1 fol. 38rb; tom. 1 dist. 37 quaest. 1 fol. 270rb.

tual; basta el habitual. Por eso se explica que Dios esté, también de esta forma, presente en el párvulo [452].

7. Propiedades de la justificación

Cerramos este capítulo con algunas observaciones sobre las propiedades de la justificación. Pero advertimos de antemano que el problema, como tal, no aparece en Deza. Sólo hay algunas ligeras insinuaciones, que nos ponen en la orientación de su pensamiento.

La gracia no es igual en todos los justificados. Esta diversidad tiene su causa adecuada, tanto en Dios, como en la cooperación del hombre. En primer lugar, Dios distribuye desigualmente sus dones gratuitos; distribuye también, desigualmente, la gracia [453]. Pero, a la vez, confiere regularmente la gracia, según la disposición que lleva el hombre; de tal manera que, a mayor preparación, corresponde mayor gracia:

> «Secunda vero ratio accipitur ex parte hominis praeparantis se ad illam; qui enim magis se ad gratiam praeparat pleniorem gratiam a Deo accipit» [454].

Al afirmar que la fe y la esperanza podían darse sin gracia, estaba indicando implícitamente que la gracia podía perderse. El hombre, aun después de justificado, puede pecar. La pérdida de la justicia se debe sólo al pecado mortal, el cual, por apartar de Dios y hacer converger el amor del hombre hacia las criaturas, es totalmente opuesto a la caridad y a la gracia [455].

Por último, Deza indicó, muy de pasada, que el hombre no podía saber si estaba en gracia. Y por eso precisamente, no sabía si estaba verdaderamente contrito:

---

452 *Op. cit.*, tom. 1 dist. 37 quaest. 1 fol. 270rb. Capréolo, *Defensiones* .., libr. 1 dist. 37 quaest. 1 art. 3 tom. 3 pag. 437, sostiene la misma doctrina.

453 Deza, *Op. cit.*, tom. 4 dist. 14 quaest. 2 fol. 84ra.

454 *Op. cit.*, tom. 4 dist. 14 quaest. 2 fol. 83rb.

455 *Op. cit.*, tom. 4 dist. 14 quaest. 1 fol. 79rb; dist. 16 quaest. 1 fol. 92arb; tom. 2 dist. 4 quaest. 1 fol. 92ra.

«...contritio, si vera est, non est sine gratia, quam nemo de communi cursu scire potest se habere...» [456].

Pero sobre la índole de este conocimiento no ha determinado nada.

8. Conclusión

A través de este estudio, hemos observado que centra Deza su atención principalmente en cuestiones disputadas entre las diversas escuelas. Pero, aun así, no deja de ofrecernos unos trazos completos y seguros sobre el marco dogmático del problema de la justificación.

Comenzaba el hombre, bajo la actuación de una gracia preveniente, preparándose como ser libre a la recepción de la gracia justificante. Dios correspondía a esos actos confiriéndola. De esta forma el hombre pasaba del estado de injusticia, pecado, al estado de justicia, gracia. Se justificaba. En este proceso quedaba totalmente perdonado el pecado, y se operaba una interna trasformación en el hombre. No sólo quedaba sin pecado, sino que recibía un don, que Dios creaba y le infundía, elevándolo a un plano de vida y de operaciones sobrenaturales. Juntamente con la gracia se infundían las virtudes teologales y morales y los dones del Espíritu Santo. Todo ese cortejo, que provenía, por emanación inefable de la gracia, constituía con ella el organismo sobrenatural. Mediante la gracia, se hacía el hombre consorte de la naturaleza divina, adquiriendo una semejanza con Dios, en aquello que naturalmente le es exclusivo y propio. A la vez, quedaba adoptado por hijo suyo, adquiriendo un derecho, que sólo se debe a la gracia, de recibir la vida eterna, la herencia natural de Dios. En él habitaba el Espíritu Santo, con una presencia especial, que se explicaba por un conocimiento y amor sobrenaturales.

Al indicar Deza que la gracia era el *principium primum essendi supernaturaliter*, y las virtudes el *principium operandi*, demostraba contra Escoto y Durando la distinción real entre la gracia y la caridad. Las virtudes, tanto teologales como morales, se infunden con la gracia. Pero, a la vez, se admite el que Dios pueda infundirlas sin ella. Es más, en algún caso, de hecho infunde la fe.

---

456 *Op. cit.*, tom. 4 dist. 17 quaest. 2 fol. 101rb.

Deza reconoce, entre las propiedades de la justificación, la incertidumbre. la desigualdad, el aumento, de que hablaremos en el apartado siguiente, y la amisibilidad. La gracia se pierde por el pecado mortal, permaneciendo la fe y la esperanza. El hábito de la fe infusa sólo se pierde por el pecado de infidelidad.

3. Fruto de la justificación: el mérito

Sumario. — 1. Condignidad de las obras del justo. — 2. La moción especial del Espíritu Santo. — 3. Mérito de los actos hechos en gracia. — 4. Objeto del mérito. — 5. Mortificación y reviviscencia del mérito. — 6. Conclusión.

1. Condignidad de las obras del justo

La visión total de la doctrina sobre la gracia presenta un aspecto importante en el fruto de la justificación:

> «Quantum ad articulum primum, sit una conclusio, scilicet, quod existens in gratia potest per illam mereri vitam aeternam» [457].

El intento directo e inmediato de Deza es demostrar que el justificado puede merecer de condigno la vida eterna. Y para ello comienza por determinar el concepto de *mérito*.

El mérito, según lo define él, es una acción voluntaria, que dice relación al premio, a la cual se le *debe* el premio. El concepto de mérito entraña el concepto de *débito*. Si este *débito* no brota de la naturaleza misma del acto, el mérito será de congruo. En él, el premio se hace debido por la congruencia y liberalidad de quien retribuye [458]. Por el contrario, el mérito de condigno lleva el hacer debido el premio, por la naturaleza misma del acto. Y de aquí que,

---

457 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 27 quaest. 1 fol. 207rb. CAPRÉOLO, *Defensiones...*, libr. 2 dist. 27 quaest. 1 art. 1 tom. 4 pag. 272, llega, aunque en términos distintos, a la misma conclusión.

458 DEZA, *op. cit.*, tom. 2 dist. 27 quaest. 1 fol. 209va: "Dicitur autem meritum: de congruo opus quod ex natura sua non facit premium sibi debitum... Et dicitur meritum de congruo, ea ratióne quod, non ex natura operis, sed ex congruentia et liberalitate dantis premium sibi debeatur".

entre la obra que se ejecuta en obsequio de otro y el premio que se recibe, haya una adecuación de valor, una equivalencia [459].

Con estas nociones previas, Deza se adentra profundamente en el concepto de *mérito de condigno*, distinguiendo en él dos aspectos distintos, la razón formal de condignidad y la razón formal de mérito. Estos dos aspectos, a veces, corresponden a realidades completamente distintas. Así hay actos meritorios, que no son de condigno, a saber, los actos meritorios de congruo; y hay actos entre sí condignos, pero que el uno no es respecto del otro meritorio, a saber, los actos de dos virtudes distintas [460]. La distinción no es inútil. Con ella se plantea lo más fundamental del problema. ¿Cómo pueden ser las obras del justo condignas de la vida eterna? ¿Por qué siendo condignas, la merecen de hecho?, o lo que es igual, ¿por qué se merece de condigno la vida eterna?

Ante todo, hay que partir de un hecho dogmático, que Deza más bien supone, la realidad del *mérito de condigno* [461]. Su intento, no es demostrar que se da esa realidad, sino cómo se explica ese hecho.

Condignidad de la obra hecha en gracia. La razón formal de *condignidad* indica una adecuación de valor entre dos cosas distintas [462]. En este caso concreto, la adecuación tiene que darse entre el acto del justo y la vida eterna. En primer lugar, esa adecuación no puede, de ninguna manera, existir, si el acto que se considera es un acto natural, por virtuoso que sea en sí [463]. El principio está en la gracia santificante que informa el acto:

---

459 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 27 quaest. 1 fol. 209va; "Meritum vero de condigno dicitur opus voluntarium, quod per aequivalentiam praemium facit esse sibi debitum".

460 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 27 quaest. 1 fol. 210ra: "Est enim opus meritorium alicuius premii quod non est ei condignum, sicut patet de merito congrui et est aliquid condignum alteri quod non est meritum aut meritorium eius, sicut duo actus virtutis ut fortitudinis et temperantiae, qui sibi invicem sunt aequalis dignitatis, ac per hoc unus alteri est condignus".

461 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 27 quaest. 1 fol. 209vb; tom. 4 dist. 14 quaest. 2 fol. 82va.

462 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 27 quaest. 1 fol. 210rb: "Ratio siquidem formalis condigni accipitur ex aequalitate valoris vel perfectionis ad alterum cui dicitur condignum..."

463 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 27 quaest. 1 fol. 209va.

« Acquiritur tamen operi praedicta valoris aequalitas virtute gratiae Spiritus Sancti, qua informatur . » [464].

Supuesta la gracia, y a causa de ella, las obras que se hacen tienen una adecuación en dignidad, *condignidad*, con la visión beatífica. La razón propia está en la índole específica de la gracia, supuesto que ella informa todo acto. Porque la gracia no es más que una incoación de la gloria. Una perfección de la misma índole, *nec sit alterius substantiae perfectio*, que la adecua en virtud. De aquí que, al informar todos los actos del justo, confiera a los mismos su dignidad, su valor:

« . quia gratia Spiritus Sancti, cum sit quaedam gloriae aeternae inchoatio in hac vita, nec sit alterius substantiae perfectio, prout Sanctus Thomas notat 1-2, q. 111, a. 3, ad 2; et *De Verit.* q. 27, a. 5, ad 6, quamvis sit alterius mensurae perfectio, adaequatur, non actu sed virtute, ipsi aeternae gloriae. Quemadmodum et semen arborum, in quo est virtus ad totam arborem, dicitur aequale arbori in virtute. Ac per hoc gratia habet vim, ut opera nostra, gratia et caritate informata, condigna faciat vitae aeternae per virtutis aequivalentiam...» [465].

Entre la gracia, pues, y sus obras, de una parte, y la vida eterna, de la otra, existe una condignidad, que él llama, *en virtud*. Al tratar Deza, en la cuestión quince del Libro Cuarto, sobre la satisfacción condigna, volvió a sintetizar algunos conceptos sobre el mérito. E indicó, siguiendo la misma línea que acaba de describir,

---

464 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 27 quaest. 1 fol. 209vb; tom. 1 dist. 1 quaest. 3 fol. 31vb; dist. 17 quaest. 1 fol. 143vab; tom. 2 dist. 26 quaest. 1 fol. 203vb. 204rab. 205vb. 206vb; dist. 28 et 29 quaest. 1 fol. 221va; dist. 40 quaest. 1 fol. 256vb; tom. 4 dist. 1-3 quaest. 3 fol. 21ra; dist. 4 quaest. 1 fol. 28vb; dist. 14 quaest. 1 fol. 79rb. 81ra; dist. 14 quaest. 2 fol. 82ss; dist. 15 quaest. 1 fol. 87vas; dist. 49 quaest. 3 fol. 204vab. El fundamento último del mérito es la gracia: "...consequens est quod radix et ratio merendi vitam aeternam sit gratia gratum faciens, ita quod absque illa nullus habitus vel actus nec etiam ipsa caritas, si a gratia separari posset, sufficiens ad merendum vitam aeternam..." Véase también *op. cit.* tom. 4 dist. 14 quaest. 2 fol. 82va; dist. 26 quaest. 1 fol. 204ra.

465 *Op cit.*, tom. 2 dist. 27 quaest. 1 fol. 209vb.

que la obra precedente de la voluntad, informada por la gracia, tenía una condignidad con la vida eterna, según una igualdad no cuantitativa, *secundum aequalitatem quantitatis rei ad rem*, sino de proporción o proporcionalidad [466]. Pero, a la vez, advertía que esa misma obra, en cuanto procede de una moción actual del Espíritu Santo, conseguía una adecuación cuantitativa con el premio, la vida eterna. La razón está en que la igualdad cuantitativa supone en el acto una cierta infinitud [467]. Y esa infinitud sólo puede darla, y la da de hecho, el Espíritu Santo, que inhabita en el justo, por la gracia, y le mueve al acto con una moción actual. No concreta Deza en qué sentido hay que entender esa infinitud en el acto. Pero es lo cierto que hay que atribuirla al Espíritu Santo inhabitante. Ni es sola la gracia habitual, ni sola la moción de El:

> « ideo opus meritorium ex parte gratiae, seclusa motione actuali Spiritus Sancti, non habet valorem infinitum, et per consequens non coaequatur valori vitae aeternae, quae, ut dictum est, habet ex parte obiecti infinitatem» [468].

> « opus nostrum satisfactorium habet quandam infinitatem ex parte principii, scilicet, Spiritus Sancti moventis nos ad illud, ex qua motione, simul cum infusione gratiae satisfactio pro peccatis habet infinitum valorem» [469].

---

466 *Op. cit.*, tom. 4 dist. 15 quaest. 1 fol. 88rb: "Advertendum tamen quod opus meritorium, non secundum quod ex aeterna Dei ordinatione et ex actuali motione Spiritus Sancti a quo, sicut dictum est, habet quandam valoris infinitatem, sed in quantum procedit ex libero arbitrio, etiam per habitum gratiae informato praecise, non habet condignitatem ad praemium essentiale vitae aeternae, secundum aequalitatem quantitatis rei ad rem, sed secundum aequalitatem proportionis et proportionalitatis".

467 *Op. cit.*, tom. 4 dist. 15 quaest. 1 fol. 88rb: "Ratio est, quia habitus gratiae, quamvis sit quaedam divinae lucis ac naturae participatio, et tamen cum sit quid creatum in nobis, non habet ex sui substantia et propria virtute infinitatem, licet illam habeat eius infusio ex parte infundentis".

468 *Op. cit.*, tom. 4 dist. 15 quaest. 1 fol. 88rb.

469 *Op. cit.*, tom. 4 dist. 15 quaest. 1 fol. 89ra. Véase *op. cit.*, dist. 14 quaest. 2 fol. 82vass.

2. La moción del Espíritu Santo

¿Qué representa la actuación del Espíritu Santo en la obra meritoria? Comparando los diversos textos en que se habla de ello, se deduce: 1.º Todo el influjo, que el Espíritu Santo tiene en el acto meritorio, supone su presencia, su inhabitación en el justo. 2.º La condignidad con la obra meritoria le viene principalmente por la gracia habitual. 3.º La voluntad, ya informada por la gracia, se mueve al acto por una moción especial. 4.º Mediante dicho impulso, se constituye el Espíritu Santo, con el cual cooperamos, en cierto sentido, en principio de nuestros actos:

> «...quia, cum per gratiam Spiritus Sanctus inhabitat mentem nostram, efficit quod nostra opera elicita sint a Spiritu Sancto, nobis cooperante, ac per hoc ut quodam motionis influxu virtutem habeant Spiritus Sancti et sint per aequivalentiam vitae aeternae condigna» [470].

De esta forma el Espíritu Santo se constituye en principio de nuestras acciones. En virtud de lo cual, adquiere el acto una cierta infinitud. Una infinitud que, en un sentido análogo y demasiado imperfecto, podría compararse a la infinitud que reciben los actos de la naturaleza humana del Verbo. Incluso el mismo Deza aludirá a ello. Y partiendo de que los actos del justo son de alguna manera infinitos en su valor, por la actuación el Espíritu Santo, querrá hacer ver la infinitud en bondad de los actos de Cristo [471].

Pero es cierto que con todo esto ha intentado Deza fundamentar aun más la razón de condignidad, que tienen los actos del justo respecto de la vida eterna. Así fijaba una adecuación, no sólo en la razón de proporcionalidad, sino incluso en la de cuantidad. Una vez establecido este principio, Deza se remitía a Santo Tomás queriendo encontrar en él, no sólo el concepto de adecuación proporcional, sino incluso cuantitativa:

---

470 *Op cit.*, tom. 2 dist. 27 quaest. 1 fol. 209vb.

471 *Op. cit.*, tom. 3 dist. 18-20 quaest. 1 fol. 80rb: "Nec dubium aut difficile captu videri debet cuipiam quod operationes et merita hominis Christi sint quodammodo infinitae bonitatis et valoris, cum etiam opera meritoria ceterorum hominum infinitatem quandam bonitatis et valoris habeant ex motione Spiritus Sancti..."

« verumtamen, ubi loquitur de opere meritorio, secundum quod procedit ex motione actuali Spiritus Sancti, ut 1-2, q. 114, a 3 et 4; et Rom. VI, super illud gratia Dei vita aeterna; et Rom. VIII, super illud non sunt condignae; item Joan. VI, lect. 1, aequalitatem tribuit illi ad mercedis premium, secundum adaequationem quantitatis rei ad rem, ut ex verbis eius plane accipitur recte intelligenti » [472].

No comprendemos cómo haya podido ver Deza que Santo Tomás atribuye, en los lugares citados, a la obra meritoria una adecuación cuantitativa con respecto a la vida eterna. El Doctor Angélico no intenta otra cosa que indicar que los actos del hombre son meritorios de condigno de la vida eterna, en cuanto proceden de la gracia. Ya Santo Tomás, en el *Comentario a las Sentencias*, decía claramente que la vida eterna se merecía de condigno, no *secundum aequalitatem quantitatis*, sino *secundum aequalitatem proportionis* [473].

Para Deza la adecuación cuantitativa dependía de una moción actual del Espíritu Santo. Ahora bien, no nos parece que Santo Tomás, donde él lo cita, hable de una moción actual, a la cual se deba dicha adecuación [474]. No obstante, aunque no procediera con lógica al atribuirla a Santo Tomás, hay que reconocer que él la admitió. Con lo cual, en su doctrina, la condignidad de la obra hecha en gracia adquiere un mayor relieve.

Pero, dejando de una parte este problema, que no presenta especial trascendencia, Deza ofrece otro punto de más interés. Se ha dejado ver una insistencia en recurrir, en los actos del justificado, a una moción especial y actual del Espíritu Santo. Esto sugiere el planteamiento de la siguiente cuestión: ¿Se necesita dicha moción, o puede el hombre sin ella, sólo con la gracia habitual, ejecutar el acto meritorio?

El responder a ella nos obliga a concretar de antemano dos

---

472 *Op. cit.*, tom. 4 dist. 15 quaest. 1 fol. 88rb. Capréolo, *Defensiones...*, libr. 2 dist. 27 quaest. 1 art. 3 tom. 4 pag. 278, había ya afirmado también una igualdad cuantitativa, debida a la moción del Espíritu Santo juntamente con la gracia. En este sentido había interpretado, como después hizo DEZA, el testimonio de Santo Tomás en la *Suma*.

473 THOMAS AQUINAS, *In 2 Sententiarum*, dist. 27 quaest. 1 art. 3.

474 THOMAS AQUINAS, *Summa Theologica*, 1-2 quaest. 114 art. 3 in corp.

puntos completamente ciertos: 1.° Esa moción, de hecho, se da. 2.° De una forma explícita, no se afirma que sea necesaria. Pero, respecto de esto último, creemos que Deza implícitamente lo supone.

En su doctrina, la moción actual es algo que existe en todo acto meritorio, además de la gracia habitual. Ni una sola vez se indica, mas aún, se supone, que pueda faltar. Es más, él coloca indistintamente en una misma línea, respecto del influjo en la condignidad, la gracia habitual y esa otra gracia actual [475].

De hecho Deza exige la gracia actual, al hablar del acto meritorio. Ahora bien, para él ningún acto humano, en el justificado, es indiferente para ser meritorio o demeritorio [476]. Todo acto moral, supuesto que se tiene la gracia habitual, está ordenado a Dios virtualmente, y es meritorio de la vida eterna. Con ello se llega a la consecuencia de que el hombre, una vez justificado, necesita además de la gracia habitual, una moción especial de Dios, para todo acto que sea moralmente bueno. Hablando de los dones del Espíritu Santo, asigna Deza como razón, para explicar la necesidad de una moción especial en el justo, la condición de naturaleza corrompida, en que queda el hombre, aun después de justificado [477].

En resumen, al explicar Deza la condignidad de las obras del justo respecto de la vida eterna, recurre a la gracia habitual. Ninguna acción natural guarda proporción con la visión beatífica. Pero esa acción, informada por la gracia, que es una incoación de la gloria, adquiere una adecuación de valor proporcional. Como el Espíritu Santo actúa, por una moción especial y actual, en toda obra meritoria, le confiere además una adecuación de valor cuantitativa. Con ello queda aun más acentuado el concepto de con-

---

475 DEZA, *Novarum Defensionum...*, tom. 4 dist. 15 quaest. 1 fol. 88rb. CAPRÉOLO, *Defensiones...*, libr. 2 dist. 27 quaest. 1 art. 1 tom. 4 pag. 273, admite también una moción especial para el acto meritorio. Véase LANGE, *De gratia*, pag. 408.

476 DEZA, *op. cit.*, tom. 2 dist. 40 quaest. 1 fol. 254vb: "Secunda conclusio est quod nullus actus humanus, secundum individuum consideratus, in habente gratiam est indifferens ad meritorium et demeritorium". Deza toma literalmente la conclusión de CAPRÉOLO, *Defensiones...*, libr. 2 dist. 40 quaest. 1 art. 1 tom. 4 pag. 454.

477 DEZA, *op. cit.*, tom. 3 dist. 34 et 35 quaest. 1 fol. 123ra.

dignidad. Esa moción se necesita para todo acto meritorio, que, de hecho en el justo, es todo acto moral. Por lo tanto, el hombre, una vez justificado, necesita un auxilio especial para toda acción buena.

3. Mérito de los actos hechos en gracia

Dijimos que Deza había distinguido, en el acto meritorio de condigno, la razón formal de condignidad de la razón formal de mérito. Una vez explicado el primer aspecto, atiende al segundo. ¿Por qué las obras del justo, siendo condignas de la vida eterna, la merecen? Frecuentemente Deza afirma, de una forma global, que las acciones que proceden de la gracia son condignas de la vida eterna, y que, precisamente por eso, se les debe de justicia [478].

De hecho, en este caso, parte de que las obras condignas son meritorias, sin reparar ni distinguir esos dos aspectos formales diversos. No obstante no deja de abordar de frente la cuestión:

> «Ex his inferimus ad propositum nostrum, quod ista duo absque calumnia stare possunt, quod scilicet opus caritate et gratia informatum sit condignum vitae aeternae, per aequivalentiam, et quod sit vitae aeternae meritorium, ex ordinatione divina et promissione» [479].

Por lo tanto, si Dios no hubiera prometido dar la vida eterna, el acto que procede de la gracia, aun cuando de hecho fuera condigno, no sería por ello meritorio [480]. Y, en este sentido, es decir, supuesto que existe la promesa, hay que entender el que la vida eterna sea una corona de justicia:

---

478 *Op. cit.*, tom. 4 dist. 14 quaest. 2 fol. 82va: "...opus meritorium vitae aeternae ex condigno dicitur illud quod habet condignitatem ad vitam aeternam, quae est eius praemium: vel merces, id est, quod in virtute illi aequatur: propter quam aequalitatem ei debetur, secundum iustum Dei iudicium".

479 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 27 quaest. 1 fol. 210rb.

480 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 27 quaest. 1 fol. 210rb: "Unde opus ex gratia et caritate procedens condignum est vitae aeternae per aequivalentiam, propter rationes in praecedenti notabili expositas. Sed non propterea esset meritorium vitae aeternae, nisi Deus sic ordinasset et promisisset pro tali opere vitam aeternam in praemium largiri; nam, licet tale opus aequalis sit valoris et dignitatis, modo supra exposito, non ideo tamen vita aeterna esset illi debita..."

« Unde, quando Apostolus dicit, ubi supra allegatum est «in reliquo reposita est mihi corona iustitiae», non est intelligendum quod, si ex natura operis pro bono certamine et cursus consummatione, etiam adiuncta condignitate per gratiam et caritatem, corona ipsa dicatur esse iustitiae; sed dicitur corona iustitiae, ex ordinatione et promissione Dei, quam debitum et iustum est impleri» [481].

Deza se remite a Santo Tomás, para hacer ver que, en la doctrina del Angélico, la promesa es necesaria para que se dé el mérito [482]. En el testimonio de la Escritura encuentra, de una forma explícita, la promesa [483]. Existiendo ella, Dios está obligado a dar la gloria, no formalmente, porque confirió la gracia, sino porque prometió dar por ella la gloria [484]. De esta forma, Dios propiamente

---

481 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 27 quaest. 1 fol. 210rb.

482 THOMAS AQUINAS, *Summa Theologica*, 1-2 quaest. 114 art. 1 in corp. et ad 3; art. 4 in corp.

483 DEZA, *op. cit.*, tom. 2 dist. 27 quaest. 1 fol. 210vb. Al analizar un argumento de Durando, insiste en que, supuesta la promesa, Dios no puede, *de potentia ordinata*, negar la gloria al que muera en gracia: "...supposito quod Deus praeordinavit et promisit dare gloriam bene operantibus, sicut ex multis auctoritatibus Sacrae Scripturae verum est, ut est illud Iacobi, 1 [12]: 'Beatus vir qui suffert tentationem, quoniam, cum probatus fuerit accipiet coronam vitae, quam repromisit Deus diligentibus se'; et illud Apocalipsis, 2 [10]: 'Esto fidelis usque ad mortem, et dabo tibi coronam vitae', condicionalis assumpta est impossibilis de potentia Dei ordinata, et consequens illatum est falsum, nam ut Apostolus dicit 2 Thi. 2 [13]: 'Deus fidelis est, seipsum negare non potest'; negaret autem seipsum, ut ibi glossa dicit, si dicta sua non impleret". Véase también *op. cit.*, tom. 4 dist. 15 quaest. 1 fol. 91rb, donde se citan seis testimonios de la Escritura, al responder a una objeción. Capréolo, al analizar el mismo argumento, no hace la distinción de *potentia ordinata*; simplemente afirma que si fuera posible el que Dios no concediera la gloria al que muere en gracia, entonces obraría injustamente. Deza insiste, como en algo característico, que lo diferencia de Capréolo, en el testimonio de la Escritura. Véase CAPREOLUS, *Defensiones...*, libr. 2 dist. 27 quaest. 1 art. 3 tom. 4 pag. 280.

484 DEZA, *op. cit.*, tom. 2 dist. 27 quaest. 1 fol. 210vb: "...sibi obligatur dare gloriam quibus dedit gratiam et perseverantiam in bonis operibus, quia sic ipse promisit. Unde, non ex bonis quae dedit fit debitor Deus dare ampliora, per se loquendo, ut arguens male infert, sed fit debitor ex promisso". La respuesta de Deza, comparada con la de Capréolo, es enteramente personal. Véase CAPREOLUS, *Defensiones...*, libr. 2 dist. 27 quaest. 1 art. 3 tom. 4 pag. 280.

no se constituye deudor del hombre, sino deudor de sí mismo, por razón de su promesa [485].

Concretando el pensamiento de Deza, podemos decir que la condignidad de las obras del justo es independiente y anterior a toda promesa. Depende de la índole del acto que procede de la gracia. El que esa obra, ya condigna, sea de hecho meritoria, depende de una promesa divina, que consta explícitamente.

Intimamente relacionado con lo que acabamos de estudiar, está el problema de la justicia, que interviene en la retribución. Deza afirma que se da en un sentido propio la justicia distributiva [486]. La conmutativa sólo interviene de una forma no rigurosa [487]. Al explicar la intervención de la justicia conmutativa recurre a una igualdad, que existe entre Dios y la criatura. La igualdad se verifica según la siguiente proporción:

> « aequalitas proportionis potest attendi dupliciter: uno modo, inter dantem et accipientem, quando scilicet id quod datur aequaliter se habet ad eum qui dat, sicut id quod rependitur ad eum qui rependit; et modus debiti qui consequitur huiuscemodi aequalitatem proportionis attenditur in iustitia commutativa improprie dicta, quae invenitur inter Deum et creaturam» [488].

Deza no recurrirá, como hace Capréolo [489], a una igualdad cuantitativa entre la obra y el premio, aunque en otro sitio parezca admitirla, y, por lo mismo, descartará la justicia conmutativa, entendida en un sentido propio. Por otra parte, hará ver la deficiencia de la alteridad en lo debido, al tratarse de Dios en orden a la criatura. Dios no se debe a la criatura propiamente sino a sí mismo.

Aun cuando Dios retribuya, según justicia, todo el mérito del

---

485 Deza, *op. cit.*, tom. 2 dist. 27 quaest. 1 fol. 210vb. Capréolo, *Defensiones...*, libr. 2 dist. 27 quaest. 1 art. 3 tom. 4 pag. 280, da la misma orientación.

486 Deza, *op. cit.*, tom. 2 dist. 27 quaest. 1 fol. 208vb.

487 Loc. cit.

488 *Op. cit.*, tom 2 dist. 1 quaest. 1 fol. 209ra.

489 Capreolus, *Defensiones...*, libr. 2 dist. 27 quaest. 1 art. 3 tom. 4 pag. 278.

hombre fundamentalmente está basado en una ordenación enteramente gratuita. Es admirable la argumentación de Deza, con la que pone de manifiesto que la vida eterna se confiere, en un sentido, de justicia y, en otro, gratuitamente. De justicia, porque existe un mérito de condigno; gratuitamente, porque la gracia, raíz del mérito y de toda la actuación del hombre en el acto meritorio, se explica por pura ordenación gratuita de Dios [490].

Hasta aquí la exposición hecha ha partido de un dato dogmático, a saber, existe el mérito de condigno. En la suposición de ese hecho, que no se discutía, Deza atendió a explicar la razón formal de condignidad y de mérito en las obras del justo. Con ello quedaba resuelta toda la problemática que planteaba el mérito en sí. Después de esto, se ocupa brevemente de apuntar algunas ideas sobre el objeto del mérito.

4. Objeto del mérito

Al proponer su conclusión, se concretaba, en particular, un objeto determinado: «El que está en gracia puede merecer, mediante ella, la vida eterna». De hecho, en el desarrollo que hemos seguido, sólo se atiende a eso. Pero Deza manifiesta, aunque bastante ligeramente, que el justo merece el aumento de la gracia, al cual corresponde el aumento de la gloria. Así él no tendrá absolutamente ningún reparo que hacer a un argumento de Auréolo, que propugnaba ese mismo principio:

> « concedimus totam deductionem; non enim aliquid concludit contra nos, qui tenemus quod augmentum gratiae meretur augmentum gloriae, et quod bona opera, eo ipso quo merentur augmentum gloriae, merentur augmentum gratiae» [491].

---

490 Deza, *op. cit.*, tom. 2 dist. 27 quaest. 1 fol. 209vb: Sed his obstare videtur quod ipse idem Apostolus Rom. VI [23] dicit: 'Gratia Dei vita aeterna'. Si autem ex gratia, iam non ex debito redditur vel ex condigno. Sed considerandum est quod vita aeterna et iuste pro meritis a Deo redditur et eius miseratione et per gratiam nobis donatur". Deza hace ver, con una maravillosa exposición escriturística, que toda la actuación del hombre en el plano sobrenatural meritorio depende de la *gracia* de Dios. Véase *op. cit.*, tom. 4 dist. 14 quaest. 2 fol. 83vb; dist. 15 quaest. 1 fol. 90ra.

491 *Op. cit.*, tom. 2 dist. 14 quaest. 2 fol. 85va. Deza aunque no trans-

Deza asentará el principio de que la gloria es diversa, según la diversidad de gracia y caridad [492], a la que corresponden méritos diversos. El hombre con cada acto meritorio merece aumento de gracia, al cual corresponde aumento de gloria. Pero de aquí no se sigue que por cada acto individualmente se aumente [493]. Para él merecer el aumento de gracia es disponerse al mismo. Pero, de hecho, el aumento se verifica después de una preparación suficiente:

> « mereri namque augmentum gratiae est ad illud disponi. Unde, sicut quaelibet gutta aquae disponit ad lapidis cavationem, non tamen quaelibet gutta causat cavationem, sed ultima in virtute omnium, ita quilibet actus meritorius disponit ad augmentum gratiae, et tamen per quemlibet actum meritorium non fit actu gratiae augmentum, sed postquam existens in gratia fuerit sufficienter dispositus ad gratiae augmentum prout Sanctus Thomas inquit 1-2, q. 114, a. 8, ad 3» [494].

Debemos advertir que, en este punto, el pensamiento de Deza queda algo incompleto. Habría aún que indicar cuándo se obtiene y en qué consiste dicha preparación suficiente, para que de hecho se verifique el aumento de gracia actualmente.

5 Mortificación y reviviscencia del mérito

La doctrina que Deza propone acerca del mérito comprende finalmente dos aspectos importantes: la mortificación y la reviviscencia de los méritos. Los actos meritorios, una vez hechos, fueron aceptados por Dios, en el grado de bondad y eficacia que les correspondía por razón de la caridad y de la gracia [495]. Así

---

cribe literalmente, se inspira en CAPRÉOLO, *Defensiones...*, libr 4 dist. 14 quaest. 2 art. 3 tom. 4 pag. 320

492 DEZA. *op. cit.*, tom.4 dist. 14 quaest. 2 fol. 85rab. Véase *op. cit.*, tom. 2 dist. 4 quaest. 1 fol. 96ra.

493 *Op. cit.*, tom. 4 dist. 14 quaest. 2 fol. 85ra: "...licet enim quolibet actu meritorio mereatur homo augmentum gratiae, cui respondet et augmentum gloriae; et tamen sicut non augetur gratia per quemlibet actum meritorium, ita nec quolibet merito respondet augmentum gloriae".

494 *Op. cit.*, tom. 4 dist. 14 quaest. 1

495 *Op. cit.*, tom. 4 dist. 14 quaest. 2 fol. 83va.

aceptados, continúan siempre teniendo, en quienes perseveran en gracia y en los bienaventurados, una eficacia respecto de un premio accidental [496]. Pero respecto del sujeto de esos actos, los méritos quedan completamente mortificados por el pecado [497].

Sobre la reviviscencia sostiene de una parte el hecho, a saber, los méritos mortificados se recuperan [498]. Al explicar cómo, insiste en un principio ya formulado: los méritos dependen del grado de gracia. Por lo tanto, la recuperación de ellos depende de la gracia que recupera el pecador, al justificarse de nuevo [499]. Ahora bien, el hombre no siempre resurge con la misma gracia que perdió [500]. La gracia se recupera, según el conato, la disposición, del que se justifica:

> « . opera per peccatum mortificata reparantur in resurgente, non semper in aequali gradu, sed aliquando in maiori, aliquando in minori, secundum maiorem vel minorem resurgentis conatum...» [501].

Deza, que admite una reviviscencia completa del mérito accidental [502], no siempre la admite así respecto del mérito esencial.

---

496 Loc. cit.

497 Loc cit: "Verumtamen huiuscemódi opera meritoria dicuntur per sequens peccatum mortificari, et a merito vitae aeternae cadere, quoad illum cuius fuerunt opera, qui, post peccatum ab eo commissum, factus est indignus vita aeterna, immo et reus mortis, ac per hoc vita aeterna et merito ipsorum operum privatus est..."

498 *Op. cit.*, tom. 4 dist. 14 quaest. 2 fol. 85va.

499 Loc cit:"...licet enim opera meritoria mortificata per peccatum reviviscant per poenitentiam; non tamen in aequali gradu, respectu praemii essentialis, si in minori gratia resurgit...".

500 *Op. cit* tom. 4 dist. 14 quaest. 2 fol. 81vb: "...poenitens non semper resurgit in aequali gratia vel caritate. sed quandoque in minori".

501 *Op. cit.*, tom. 4 dist. 14 quaest. 2 fol. 86ra. CAPRÉOLO, *Defensiones...*, libr 4 dist. 14 quaest. 2 tom. 6 pag 314ss, presenta la misma doctrina.

502 DEZA, *Op. cit.*, tom. 4 dist. 14 quaest. 2 fol. 86ra: " ..homo per peccatum factus est alter quam prius in gratia existens, et per consequens non plenarie recipiet effectum priorum meritorum, nisi quantum ad praemium accidentale, quod est gaudium de ipsis operibus, et mensuratur magis actibus quam habitu gratiae et caritatis".

6. Conclusión

En dos afirmaciones fundamentales se condensa el pensamiento de Deza que acabamos de estudiar: 1.ª Las obras del justo son condignas de la vida eterna, por razón de la gracia santificante. Esta condignidad es anterior e independiente de toda promesa. 2.ª Esas obras merecen de hecho, porque existe una destinación y una promesa de Dios. Deza quería insistir, además de indicada esta igualdad proporcional entre mérito y premio, en una igualdad cuantitativa, debida a la actuación del Espíritu Santo en toda obra meritoria.

Una vez justificado, el hombre necesita para todo acto meritorio, que es todo acto moralmente bueno, una moción especial y actual de Dios. Sobre la índole del mismo, sólo se apunta, de forma implícita, que es distinto del concurso general; se indica, como razón de su necesidad, la condición de naturaleza corrompida, en que queda el hombre, aun después de justificado.

Con cada acto meritorio el hombre merece aumento de gracia, al cual corresponde un aumento de gloria. De aquí no se sigue que inmediatamente después de cada acto se tenga que aumentar la gracia. Deza insiste particularmente en que el grado de gloria no depende del número de actos meritorios, sino del grado de gracia. La reviviscencia de los méritos, que se admite, depende últimamente de la gracia que recupera el hombre, la cual, a su vez, depende de la preparación, del conato, que lleve a la justificación.

CONCLUSIONES GENERALES

Queda fuera del presente trabajo un análisis comparativo entre el sistema de Diego de Deza y la doctrina de la Iglesia. Pero no dejamos de reconocer que el momento histórico en que la elabora agiganta su mérito y su valor.

No a mucha distancia del Concilio de Trento, nos ofrece el pensamiento de un teólogo español previtoriano, a quien no ha llegado la sacudida de Lutero. Por eso, al hacer esta síntesis final,

podrá el lector revalorizar aún más la importancia del sistema, si tiene a la vista que la herejía luterana comenzó a ser contemporánea de las obras de Deza. La publicación de su doctrina, aunque es fruto de su magisterio en Salamanca (1480-1486), queda a menos de treinta años de la reacción tridentina.

Iniciamos nuestro trabajo, presentando el pensamiento de Diego de Deza acerca de la situación del hombre antes del pecado. La gratuidad de la justicia original presentaba la consecuencia, que él admitía, de un posible estado sin ella, y a la vez sin pecado: *homo in solis naturalibus constitutus*. De una forma más concreta y explícita, concedía la posibilidad de una rectitud moral, en la cual hubiera sido constituído el hombre, sin gracia habitual santificante y sin pecado.

Aun supuesto un apetito innato de la visión beatífica, distinguía bien claramente un fin último natural consistente en la contemplación de Dios, como es posible por las fuerzas de la naturaleza. Respecto de los niños en el limbo, afirmaba la exención de toda pena, porque ni siquiera conocían la gloria de los bienaventurados. La destinación a este fin sobrenatural, lo mismo que su consecución, se debe a una pura liberalidad de Dios. Deza, pues, está admitiendo todos los elementos, de los cuales, lógicamente, se llegaría a la afirmación del estado de naturaleza pura. Y logra un perfil más explícito y exacto que Capréolo, en estos conceptos.

En virtud de la justicia original, al hombre le era debida la visión beatífica. Para adecuar su naturaleza a este fin, se exigía la gracia santificante. Mediante el concepto de *indebido*, distinguía Deza estas perfecciones de las naturales. Pero, adentrándose en la índole propia de las mismas, llegaba a la más profunda concepción de lo sobrenatural en ellas. Se trata de unas perfecciones, que naturalmente sólo pueden convenir a Dios. Una sobrenaturalidad, así entendida, y la afirmación clara de la gratuidad no le suscitó ningún problema frente a la admisión de un apetito innato.

El primer dato característico de su tomismo nos lo ofrece el enfoque sobre las posibilidades del hombre respecto del bien antes del pecado. No duda en sostener la necesidad de un auxilio especial de Dios. Aunque, en esta afirmación, concuerda con Capréolo, aporta, sin embargo, algo peculiar: el auxilio sólo era necesario para el comienzo de una serie de actos, a causa de la indiferencia de la

voluntad. Tanto Capréolo como Deza, en este punto, tienen contacto con Gregorio de Rímini. Pero ambos se le opondrán, al defender que dicho auxilio tiene que consistir en una moción actual.

Por el pecado original, pierde el hombre la justicia original, en la cual estaba incluída la gracia santificante. En el estudio sobre el pecado original, presenta la misma problemática de Capréolo: reafirmar y defender la sentencia de Santo Tomás, concretamente contra Durando.

Supuesto el hecho dogmático de la existencia y universalidad del pecado, en la cual incluye a la Santísima Virgen, expone y penetra en su constitutivo. No puede reducirse a un mero reato de pena, aun cuando esto se dé. Incluso de ahí se llegará a la afirmación de una verdadera culpa, en todos los que descienden de Adán por generación.

Deza puntualiza bien claramente que se trataba de algo intrínseco al hombre y voluntario. Se compara con la renovación que se efectúa en él por medio de la gracia. Al afirmar que la concupiscencia formaba parte del pecado, si bien sólo como elemento material, salía al paso de alguna consecuencia desorbitada. Su permanencia en el bautizado no constituía la razón de defecto culpable, ya que el bautismo quita totalmente toda la culpa.

En este punto, Deza se mantiene en la misma línea de Capréolo, sin especiales aportaciones. Con todo, su doctrina representa un avance en sistematización y profundidad, con una más profunda y clara exposición del pensamiento de Santo Tomás.

Lo más significativo de su sistema sobre la gracia es la visión que tiene Deza acerca del hombre caído, abandonado a sí mismo. En ella presenta un fuerte relieve una concepción extremadamente pesimista. Las fuerzas del hombre han quedado de tal manera debilitadas por el pecado que, sin una ayuda especial de Dios, es incapaz para el bien moral.

Con ello se formulaba el principio de una absoluta y universal incapacidad para cualquier acto moralmente bueno, incluso para evitar un solo pecado. Pero frente a esta impotencia resaltaba, no sólo la necesidad, sino también la universalidad de una ayuda especial, que rehabilitaba al hombre para una moral natural. La impotencia histórica actual no le hacía irresponsable en sus acciones, porque era consecuencia del pecado original.

Al definir la índole del auxilio especial, concretaba solamente dos puntos en esta forma: es distinto del concurso general, porque sólo se da para los actos buenos, y es gratuito, porque es indebido a la naturaleza. Nos parece cierto, sin embargo, que la gratuidad no parte sólo de una razón consecuente al pecado. Dicho auxilio gratuito sería también necesario en el estado de naturaleza íntegra y pura.

Deza no ha concretado la razón formal de lo *indebido*. Y, por lo mismo, estimamos que su sistema, en este punto, ofrece una insoslayable laguna: ¿Bajo qué aspecto es indebido algo que necesitaría la naturaleza en todo estado? No hay un solo vestigio de que él concibiera como posible la no destinación del hombre a una moral natural. Y existen afirmaciones claras de lo contrario.

Siendo el bien moral algo proporcionado y connatural a la naturaleza, Deza rebajaba extremadamente las posibilidades de la naturaleza en cuanto tal. Domina su sistema un principio de radical impotencia, que no queda vinculada a una mera consecuencia del pecado original.

No deja de resultar interesante esta invasión doctrinal de pesimismo en un teólogo católico contemporáneo de Martín Lutero que, por otra parte, no se hace eco de la resonancia de éste. Mancio, a la vista de una doctrina idéntica, la de Gregorio de Rímini, acusada de luteranismo, precisó una esencial diferencia entre ambas corrientes [503].

Y lo mismo que el Ariminense, en la explicación de Mancio, Deza quedaba a mucha distancia del pesimismo luterano. Aun defendida una tal impotencia, no para la facilidad sino para la posibilidad del acto, sostenía, con no menor insistencia, dos afirmaciones que revalorizaban su sistema: 1.ª El pecador, con la ayuda de la gracia, puede hacer, y de hecho hace actos que son moralmente buenos. 2.ª El hombre, desprovisto de la gracia, no peca en todo acto, aunque éste carezca por ello de valoración moral.

Al presentar esta curiosa doctrina de Deza, nos fué posible llegar a los antecedentes que influyeron en su formulación. Su gran dependencia de Juan Capréolo hacía explicable el que man-

---

503 Véase STEGMÜLLER, *Francisco de Vitoria y la doctrina de la gracia en la Escuela Salmantina*, pag. 112.

tuviera el mismo pensamiento, que claramente había manifestado éste. Pero Capréolo, en este punto, había recibido un influjo marcadamente explícito de Gregorio de Rímini.

Deza, que tenía un mayor conocimiento de San Agustín y una fiel adhesión a Santo Tomás, aún debió tener especial motivo, para aceptar la postura doctrinal del Ariminense. Esta penetración agustiniana presenta el punto quizá más característico del tomismo de Diego de Deza. Gregorio de Rímini, al proponer su doctrina, creía propugnar el pensamiento del Doctor Angélico. Con más razón, debieron creerlo Capréolo y Deza, que le seguían en la misma línea. Tanto, que éste último, revisando un punto concreto del Ariminense, le daba plena aceptación, diciendo que tal era la doctrina de Santo Tomás.

La interpretación que del Angélico, 1-2, q. 109 a. 1 et 2 hacía Diego de Deza, aun cuando no exacta, era un intento de penetrar y sistematizar más la doctrina de Capréolo. Pero, en las afirmaciones básicas, las cosas quedaban igual que antes. Cayetano emprendió una más justa interpretación de Santo Tomás, desligando la sutil infiltración agustiniana. Con ello aparecían dos corrientes, totalmente deslindadas. Los teólogos de Salamanca, a partir de Vitoria, formularán una tesis tomista, totalmente opuesta a la de Gregorio de Rímini, Juan Capréolo y Diego de Deza.

No obstante, hay que advertir que Deza, en su sistema sobre la gracia, no es un fiel seguidor de Gregorio. En muchos puntos, le refuta expresamente. Y aun en esto, el ilustre dominico no se dejó invadir plenamente por el pesimismo agustiniano. Ya es elocuente esa reacción de hondo optimismo, contra Gregorio, al propugnar que no toda acción del infiel es pecado.

Mayor interés, si cabe, presenta la segunda parte, aun cuando Deza no dedicara a ella un estudio tan amplio. La preparación del hombre a la justificación se enfocaba desde dos ángulos muy concretos de vista: la necesidad de un auxilio de Dios preveniente, y la positiva aportación del que iba a ser justificado.

De la sobrenaturalidad de la gracia justificante se llegaba a la imposibilidad de que el hombre pudiera obtener, con sus propias fuerzas, una preparación suficiente. Al distinguir dicha preparación del bien moral, en cuanto tal, insistía Deza en la necesidad de un auxilio sobrenatural. La impotencia quedaba claramente de-

limitada. No provenía sólo de la corrupción de la naturaleza, ni de esa inherente incapacidad de la misma para el bien moral natural. Se trataba de un caso en que el acto, por su propia índole, lo mismo que la gracia santificante, quedaba más allá del campo de lo natural.

Como el hombre llegaba a justificarse mediante una previa preparación, el punto de partida de su movimiento hacia Dios estaba en un auxilio sobrenatural preveniente. Bajo su influjo comenzaba *libremente* a prepararse. El papel del hombre no se reducía a una mera pasividad, a no resistir a la moción divina. Positivamente tenía que actuar.

En la serie de actos libres, que constituyen la preparación positiva, Deza colocaba la fe dogmática, como primer movimiento, el amor, el temor, la penitencia, el deseo y la petición de la gracia santificante. Dos puntos especialmente interesantes ofrecía aquí su sistema: 1.º El que no quede descartada, de forma explícita, la suficiencia de la atrición, al menos en algún caso. 2.º No indicar más actuación del hombre, en la justificación, que la que precede, al menos en naturaleza, a la gracia habitual. De una forma expresa, señalaba, como principio sobrenatural eficiente de toda preparación, la gracia actual.

Sin más problemática que la que pudo sugerirle la opinión de Durando y de Enrique de Gante, presentaba Deza unos trazos precisos y más completos que los de Capréolo, acerca del problema de la preparación para la justificación.

El axioma *Facienti quod in se est*... lo aplicaba Deza, al hablar de esta preparación, puesta bajo una ayuda sobrenatural. Entonces, confiere Dios infaliblemente la gracia habitual. Por la infusión en el alma del hombre de ese don creado, realmente distinto de la gracia increada, no sólo se le perdonan los pecados, sino que internamente se le transforma, con la elevación a una nueva vida y a unas nuevas operaciones.

De esta forma, se efectuaba el tránsito del estado de injusticia al estado de justicia: el hombre se justificaba. Con la gracia adquiría la participación de la naturaleza divina *específica*, en aquello que naturalmente es exclusivo de Dios, la filiación adoptiva y la amistad con Dios.

La infusión de la gracia santificante llevaba consigo la infusión

de todas las virtudes teologales y morales, juntamente con los dones del Espíritu Santo. Dos problemas preocuparon fundamentalmente a Deza, al tratar de este asunto: 1.º La absoluta necesidad de la gracia para que, en el presente orden, puedan perdonarse los pecados. 2.º La distinción real entre gracia y caridad, insistiendo en el aspecto entitativo de la primera y en el operativo de la segunda. Con ello, bajo la misma visión que tuvo Juan Capréolo, aseguraba frente a Escoto la opinión de Santo Tomás.

Entre las propiedades de la justificación, se destacaba: 1.º La desigualdad y su doble causa: voluntad de Dios y diversa preparación del hombre. 2.º La pérdida por el pecado mortal, con la permanencia de la fe y la esperanza. El hábito de la fe infusa se pierde por el pecado de infidelidad. 3.º El aumento, por medio de los actos meritorios. 4.º La incertidumbre, sin más precisiones.

La visión acerca del hombre justificado se concretaba en la afirmación de la realidad del mérito de condigno. Al explicar el hecho, Deza recurría a una condignidad, independiente de toda promesa y anterior a ella, que la gracia santificante, por su propia índole, comunica a los actos del justo. Para que esos actos ya condignos verificaran la razón de meritorios acudía a una promesa divina, que explícitamente consta en la Escritura.

El justo, con cada acto, merecía aumento de gracia, al cual correspondía el aumento de gloria. En la reviviscencia de los méritos Deza indicaba que no siempre se reparaban totalmente. Y se apoyaba, de nuevo, en el principio de que la gracia se da según la disposición que lleva el hombre que ha de justificarse.

La doctrina de Deza acerca de la justificación es un reflejo, en sus líneas generales, de lo que otros teólogos salmantinos afirmaron en Trento. Aspectos particularmente significativos de ella son la necesidad de la preparación que comienza con una gracia preveniente, la actuación libre del hombre, la importancia de la fe dogmática, la verdadera remisión de los pecados, la interna transformación del hombre, la única justicia, el aumento de la misma. Esta concepción teológica presenta en Diego de Deza una posesión quieta e inalterable. Su formulación no se debe a una problemática, que se presentó a los teólogos posteriores. De ahí su importancia.

Finalmente, en el sistema que hemos estudiado, queremos subrayar, como nota especialmente significativa, la penetración visible de agustinismo, tomado de Gregorio de Rímini, a través de Juan

Capréolo. De una parte, queda bastante deprimida la naturaleza en sus posibilidades para el bien; de otra, se exalta extraordinariamente la necesidad, universalidad y eficacia de la gracia actual *sanante*.

El tomismo de Deza lleva esta nota que lo individualiza, dejándolo en ese período anterior a la renovación de Cayetano. Con ello queda también separado de esa corriente que, con Vitoria, penetra en los teólogos del esplendor de Salamanca.

Solemnidad mínima obligatoria de la Misa Conventual Catedralicia

por

CARLOS M.ª LANDECHO S. I.

Sumario —INTRODUCCIÓN. — I. FUENTES DEL CANON: 1. Caput *Cum creatura de celebratione Missarum*.—2. Otros documentos no citados en las Fuentes.—3. Decretos de las Sagradas Congregaciones.—4. La Constitución *Cum semper oblatas*.—5. La encíclica *Annus qui*.—6. Las Rúbricas a la Constitución *Divino afflatu*. — 7. Sentido de la fórmula *cum cantu* y sus similares. — II. OTROS SUBSIDIOS DE INTERPRETACIÓN: 1. Los autores precodiciales. — 2. Los autores postcodiciales.—3. La jurisprudencia.—4. La analogía.—5. Las Leyes particulares.—6. La costumbre.—CONCLUSIONES.

INTRODUCCION

Diariamente, se reúnen en nuestras catedrales sus Cabildos, para ofrecer al Señor el tributo de su plegaria. Una de las partes principales de su misión es la celebración de la Misa Conventual, que constituye el centro de su Oficio verdaderamente divino.

Sobre esta Misa Conventual Catedralicia, cuyos primeros ves-

tigios encontramos ya en la Alta Edad Media [1], vamos hoy a fijar nuestra atención, para tratar de precisar un punto canónico muy concreto, a saber, el grado de solemnidad que debe revestir.

El canon 413 § 2 prescribe la celebración *cum cantu* de la Misa Conventual Catedralicia [2], frase que puede dar lugar a la duda, de si es necesario que la Misa sea *solemne*, o basta con que sea *cantada*. Precisamente, es este el punto que tratamos de investigar. Para ello trataremos de esclarecer, en primer lugar, el sentido de dicho canon, y luego procuraremos averiguar, si se da alguna disposición de carácter general, en la Iglesia Occidental o Latina, que obligue a que la Misa Conventual Catedralicia sea solemne.

Entendemos, en el presente trabajo, por *Misa Solemne*, la que se celebra con asistencia de diácono y subdiácono, y por *Misa cantada*, la que se celebra con canto, pero sin la asistencia de dichos Ministros Sagrados. Ésta es la nomenclatura actual [3], que vige desde el siglo 18; pero, a lo largo de la Historia, no siempre se mantuvo constante, ya que sufrió fluctuaciones en los siglos 16 y 17, y ciertamente se usaba en distinto sentido en los siglos 13-15 [4].

---

1 SAWICKI P., *De Missa Conventuali apud Capitula*, Cracoviae 1938, nos hace una erudita exposición histórica del origen y evolución de la Misa Conventual. Son, sobre todo, notables las páginas (24 ss) que dedica a describir el esplendor con que se celebraba, tomada de ALBERS, *Consuetudines Monasticae*, vol. 2 pag. 171ss.

2 CIC can. 413 § 2: "Divinum Officium Capituli Cathedralis comprehendit psalmodiam Horarum Canonicarum et celebrationem cum cantu Missae Conventualis."

3 Véase, por ejemplo, MARTÍNEZ DE ANTOÑANA G., *Manual de Liturgia Sagrada*. Madrid 1943, pag. 214.

4 Para los siglos 13 al 15, véase SAWICKI, *op. cit.*, pag. 73, quien afirma rotundamente: "Antiquitus Missam in cantu semper solemnem significasse." Yo diría que *casi siempre*, opinión autorizada por JUNGMANN J. A., *El Sacrificio de la Misa*, Madrid, B. A. C. 68, 1951, tom. 1 trat. 1 part. 2 § 3s. pag. 263-284. En esta y otras citas del P. JUNGMANN, me refiero también a coloquios privados con él, en que me confirmó los aspectos litúrgicos de este trabajo.

Para los siglos 16 y 17 véase SUÁREZ F. *Commentarii et Disputationes in Tertiam Partem Divi Thomae*, disp. 87 sect. 1 num. 4: Opera omnia, Parisiis, L. Vivès 1861, tom. 21 pag. 919ss. Véase también FAGNANUS P., *Commentarium in tertium Librum Decretalium*, Vesuntione 1740, pag. 338-554. De ambos se desprende que la expresión de *Missa Solemnis* se contraponía entonces a *Missa Privata;* y, aunque frecuentemente equivalía a nuestra *Misa solemne*, podía ser también la que hoy llamamos cantada.

El presente trabajo consta de dos partes. En la primera, analizaremos las fuentes del canon 413 § 2, completadas con algunos documentos, que llenan hiatos en la historia y evolución de la Misa Conventual Catedralicia; en la segunda, trataremos de varios subsidios de interpretación, tales como la opinión de los autores, la analogía, la jurisprudencia, la costumbre y las leyes particulares.

I. LAS FUENTES DEL CANON

Larga es la serie de fuentes, que nos indica la edición de Gasparri del CIC, para el canon 413 § 2:

> C. II. X. *de celebratione missarum et sacramento Eucharistiae, et divinis officiis*, III, 41; Benedictus XIV, ep. encycl. «*Cum semper oblatas*», 19 aug. 1744 § 11, 20; ep. encycl. «*Annus qui*», 19 febr. 1749 § 2; S. C. Ep. et Reg. *Mediolanen.*, 15 dec. 1617; S. C. C. *Aretina*, 11 mart. 1604; *Acerrarum*, 5 jul., 2 et 23 aug. 1727, ad X; *Derthonen.*, 12 sept. 1829, ad 1-3; S. R. C. *Urbinaten.*, 25 jun. 1611; *Burgen.*, 16 maii 1626, ad 2, 3; *Ianuen.*, 16 ian. 1627; *Papien.*, 16 ian. 1627; *Ianuen.*, 20 nov. 1628; *Terdonen.*, 18 aug. 1629; *Nucerina*, 16 feb. 1630, ad 1. 2; *Faventina*, 13 ian. 1631; *Aquilegien.*, 7 iul. 1632; *Aquilegien.*, 9 april. 1633; *Incerti loci*, 19 nov. 1639; *Grassen, in Gallia*, 28 iun. 1642; *Bellicastren.*, 16 nov. 1649; *Seguntina*, 19 sept. 1654, ad 4; *Nullius Dioecesis et provinciae Treviren.*, 31 iul. 1665, ad 5; *Gadicen. seu Gaditana*, 22 ian. 1678, ad 4; *Brictinorien.*, 20 sept. 1681, 22 aug. 1682; *Aquilana*, 30 iul. 1689, ad 3; *Collen.*, 5 iul 1698, ad 6; *Urbevetana*, 3 aug. 1737, ad 11; *Conimbricen.*, 14 april. 1753, ad 1; *Wilnen.*, 22 dec. 1753,

---

Para los siglos 18 y 19, véase LAMBERTINI P., *Institutiones Ecclesiasticae*, Inst 105 § 7, Parmae 1762, tom. 2 pag. 214-220, y el análisis que haremos de este pasaje, al tratar de fijar el sentido de la fórmula *cum cantu*. Véase también GAVANTO B., *Thesaurus Sacrorum Rituum... cum novis observationibus et additionibus* P. D. CAIETANI MARIAE MERATI, part. 1 in Rubricas Generales, num 33, 36, Venetiis 1740, tom. 1 pag.27s. Véase también FERRARIS L., *Bibliotheca Canonica, Iuridica, Moralis, Theologica*, sub voce *Canonici*. Romae 1767-1768, tom. 8 pag.59ss. Véase finalmente, por no multiplicar ejemplos, SCHNEIDER PH. *Die Bischöflichen Domkapitel*, num. 209, Mainz 1892, pag.317.

ad 7, 9; *Lusitana*, 20 dec. 1783, ad 1; *Bobien.*, 3 aug. 1839, ad 1; *Adiacen.*, 22 iul 1848, ad 4; *Tornacen.*, 22 iul. 1848, ad 2; *Barcinonen.*, 24 mart. 1860, ad I; 24 nov. 1883, ad VI; *Vallen.*, 16 ian. 1885 ad II; *Harlemen.*, 17 ian. 1887, ad III; *Pacen.*, 21 feb. 1890, ad 1; *Calaguritana et Calceaten.*, 13 feb. 1892 ad XXIX, 1; decr. 4 mart. 1901, ad IV; Rubricae ad Pii X const. «*Divino afflatu*», 1 nov. 1911, tit. VIII et XII [5].

Algunos de los documentos citados nada tratan de nuestro punto, sino que son fuentes de las otras prescripciones de dicho § 2, tales como la salmodia de las Horas Canónicas, la reverencia en el rezo, la obligación de que la Misa Conventual sea cotidiana, etc.

Pero, aun a riesgo de alargar nuestro trabajo, sólo dejaremos de tratar las que, con claridad meridiana, no tienen nada que ver con nuestro asunto. Los demás los estudiaremos, para evitar dejar de lado documentos esenciales.

1. Caput Cum creatura de celebratione Missarum

Sumario.— A. Texto del Caput, conforme a Cironio.—B. Destinatarios.—C. Obligación que impone.

Pertenece a las Decretales de Gregorio IX, y lo compiló San Raimundo de Peñafort, tomándolo de Honorio III. Los editores del *Corpus I. C.* han completado y restituído el texto, conforme a la *Comp. V. c. 2 h. t.* (3,24) [6]. Pero, en el comienzo del texto, omite Richter, que fué quien lo reconstruyó, un trozo necesario para nuestra interpretación. Por ello, reproducimos el texto, tal como lo editó por vez primera Cironio en su *V Compilatio Epistularum Decretalium Honorii III.*

---

5 GASPARRI P. (CARD), *Codicis Iuris Canonici Fontes*, Romae 1926-1935.

6 RICHTER AE. L., *Corpus Iuris Canonici*, Lipsiae 1881. FRIEDBERG AE., *Corpus Iuris Canonici*, Graz 1955.

A. Texto del Caput, conforme a Cironio

«Cum creatura non habeat quid pro meritis respondeat Creatori, sane accepimus, scilicet minime acceptamus, quod in partibus vestris, multiplicatis anniversariis defunctorum, ex quibus ea celebrantibus commodum obvenit temporale; quidam, in cathedralibus et conventualibus ecclesiis, praetextu missae, semel in die pro anniversario celebrandae, sacra missarum solennia, quae ratione diei vel festi solent solennius celebrari, culpabili negligentia praetermittunt; quasi non sint obligati Domino, aut quasi Dominus forte pro tantis obsequiis non sufficeret eis aequa vicissitudine respondere. Certe verendum est, ne qui tanta cum nequitia et negligentia laborare noscuntur, in obstinatam malitiam prolabentes, et si non voce, quod est gravius facto dicant: Quis est Dominus ut serviamus ei? Cum ergo ecclesia gallicana, per Dei gratiam, tanquam lucerna super candelabrum posita, luceat aliis per exemplum, qui videntes opera eius bona, glorificant patrem coelestem, ne, quod absit, tantae negligentiae tenebris obumbretur, et aliis consequenter obumbret; universitatem vestram rogandam duximus et monendam, per apostolica scripta vobis mandantes, quatenus universi et singuli provide attendentes, quod servire Deo regnare est, nullum in vos torporem negligentiae, obrepere permittatis, quominus et pro anniversariis defunctorum et pro festo vel feria secundum temporum congruentiam, missarum solennia conventualiter celebretis, et faciatis conventualiter celebrari, ut sic quodammodo sine intermissione orantes, ab eo mereamini exaudiri, qui adest omnibus in veritate invocantibus nomen suum» [7].

B. Destinatarios

¿Quiénes eran los destinatarios del *Caput Cum creatura?* El título que lleva en las Decretales de Gregorio IX puede inducir a error, ya que dice:

«In ecclesiis collegiatis debent celebrari duae Missae collegialiter, una pro defunctis, alia, secundum exigentiam diei, ut pro festo, si festum occurrit, vel pro feria, si feria».

---

7 CIRONIUS I., *Quinta Compilatio Epistolarum Decretalium Honorii III*, Vindobonae 1761, pag. 239.

¿Se dirige la Decretal sólo a las Colegiatas? Tal cosa parece indicar el título. Pero, ante todo, no parece que la palabra *collegiatis* haya de entenderse aquí en sentido restrictivo de solas las Colegiatas, sino de toda iglesia, en que se sirve el altar *collegialiter*. De aquí nació la disputa entre los Decretalistas sobre si nuestro *Caput Cum creatura* se ha de aplicar también a los Religiosos [8]. Además, en el texto original, se trata y menciona expresamente a las Catedrales. Es cierto que, por ser las Decretales la fuente del CIC, y por ser a la vez ley auténtica, universal, una y exclusiva, pudo Gregorio IX cambiar la amplitud del Decreto de Honorio III. Pero parece extraño, que impusiera a las Colegiatas una obligación mayor que a las Catedrales. Y, finalmente, entonces no sería fuente de nuestro canon, en que se trata de las Catedrales y no de las Colegiatas.

Podría decirse que el título alegado es rúbrica, de la que vale el conocido aforismo *a rubro ad nigrum valet illatio;* pero, en realidad, dicho título no es una rúbrica, sino un sumario, inserto por los editores del *Corpus I. C.*, que lo tomaron de los glosistas; en nuestro caso parece que del conocido y anónimo *Abbas Antiquus* [9].

C. Obligación que impone

El *Caput Cum creatura* es clara fuente de nuestro canon, en cuanto a la obligación de que la Misa Conventual Catedralicia sea cotidiana. Podría creerse que también lo es, en cuanto al grado de solemnidad, y que prescribe la Misa solemne. Pero no lo creemos así, porque:

a. *En el contexto* parece verse claro que *Missarum Solemnia* no equivale a nuestra expresión Misa Solemne, ya que la solemnidad puede ser mayor o menor (*quae ratione diei festi solent solennius celebrari*), y el uso de Diácono y Subdiácono *stat in indivisibili.*

b. *En otros documentos contemporáneos* al nuestro aparece no

---

8 Véase SAWICKI, *De Missa Conventuali apud Capitula*, pag. 23-43. Véase también la nota 20 de la página 34.

9 Véase WERNZ F. XAV., *Ius Decretalium*, Romae 1905, vol. I num. 243, IV pag. 357; VAN HOVE A., *Prolegomena ad Codicem Iuris Canonici*, Mechliniae 1933, num. 206; SAWICKI, *op. cit.*, pag. 34 y nota 20 de la misma página.

menos claro, que la fórmula *Missarum Solemnia* equivale a Misa de cualquier clase [10].

c. *Los autores posteriores* nunca ven en el *Caput Cum creatura* un argumento en pro de la Misa Solemne. En efecto, los más inmediatos a él, los Decretalistas, callan [11], y lo que es más significativo, cuando el Concilio Mediolanense IV impone como obligatoria la Misa Solemne en las Catedrales de Su Archidiócesis, no cita en su favor nuestro *Caput* [12]. Poco después, afirma Suárez que no existe Ley general, que obligue a celebrar Misa Solemne, en ninguna ocasión [13]. Y, cuando, en el siglo 19 algunos canonistas comienzan a defender la obligatoriedad de la Misa Conventual Catedralicia Solemne, revuelven todos los documentos imaginables para probarlo, pero nunca utilizan el *Caput Cum creatura* [14].

---

10 Véase JUNGMANN, *El Sacrificio de la Misa*, tom. 1 trat. 1 part. 2 § 28 pag 239s y nota 7. SAWICKI, *op. cit.*, pag. 24-27. Jungmann sigue la misma evolución de la Misa Solemne. En los siglos 9 y 10 comienza el simple sacerdote a celebrar Misa Solemne, privilegio hasta entonces de los Obispos pero siguen asistiéndole muchos diáconos y subdiáconos. En los siglos 10 y 11 se reduce a uno el número de éstos. Durante la Alta Edad Media, la Misa Solemne es casi únicamente conocida en Catedrales y Monasterios, con la excepción de los Cartujos, que celebran la Misa Conventual, con la sola asistencia del Diácono, pues para la lectura de la epístola se acerca un monje del Coro. Algo semejante practican los Cistercienses, sin duda por la falta de ordenados *in Sacris*. Más tarde, se introduce, en los días no festivos, la costumbre de celebrar una segunda Misa de difuntos, a la que paulatinamente se va trasladando la solemnidad de la Misa Conventual, hasta llegar, en las Galias, a omitirse ésta. Es entonces, y con este motivo, cuando Honorio III promulga su Decretal, de la que nace el *Caput Cum Creatura*, que trata de restablecer la Misa Conventual, pero que en nada se preocupa del grado de solemnidad, ya que entonces no había problema respecto a este punto.

11 FAGNANUS, *Commentaria in Tertium Librum Decretalium*, pag. 552a, anota lacónicamente: "*Cum creatura* legitur quadrupliciter, licet Abbas Antiquus dicat planum esse et Doctores transeant sicco pede".

12 HARDOUIN J., *Acta Conciliorum...*, Parisiis 1714, tom. 10 col. 869ss.

13 SUÁREZ, *Commentarii... in Tertiam Partem...*, disp. 87 sect. 1 num. 4 tom. 21 pag. 920s.

14 Véase más adelante el análisis de los autores postcodiciales.

2. Otros documentos no citados en las Fuentes

Sumario.— A. Clementina de celebratione Missarum. — B. El decreto *Quanta cura* del tridentino. — C. Las Rúbricas del Misal de Pío V. — D. El Concilio de Milán.

Desde el *Caput Cum creatura* hasta la fuente siguiente, citada por el canon (una resolución de la S. C. C. *Aretina* 11 de marzo de 1604), se hace un silencio de cuatro siglos. Para llenar tal espacio, vamos a recorrer algunos documentos intermedios, que más tarde hemos de encontrar citados en el voto de la S. R. C. y en algunos autores.

A. Clementina «de celebratione Missarum»

El Concilio Vienense da en siglo 14 un Decreto, redactado por Clemente V, y recopilado más tarde entre las Clementinas. En él se urge de nuevo la obligación de la recitación *diaria* de las Horas Canónicas. Como la Misa Conventual forma parte del Oficio Divino, indirectamente se urge de nuevo su obligación, pero de modo directo no se menciona siquiera la Misa [15]. Sin embargo, hemos de ver más adelante que hay quien la aduce como argumento en pro de la obligatoriedad de la Misa Solemne.

B. El Decreto «Quanta cura» del Tridentino

El 10 de Septiembre de 1562, se propone un canon al Concilio Tridentino, por el que se obligaría a las Catedrales y Colegiatas a la celebración diaria de *Missarum Solemnia* [16]. La cuestión es discutida, en dicha sesión y en las siguientes, y, por fin, se deja para el decreto *Quanta cura, de observandis et evitandis in celebratione Missae*, decreto que se aprueba en la sesión 22, pero en el que nada se dice de la Misa Conventual, a pesar de lo que se había prometido en el Concilio.

---

15. Véase RICHTER, *Corpus Iuris Canonici*, vol. 2 col. 1173s; FRIEDBERG, *Corpus Iuris Canonici*, vol. 2 col. 1173s.

16 Concilium Tridentinum. Ed. Soc. Goerresiana, Friburgi Br. 1911, tom. 5 pag. 927.

C. Las Rúbricas del Misal de Pío V

El 14 de Septiembre de 1570, publica S. Pío V la Bula *Quo primum*, en que se aprueba el Nuevo Misal Romano. En las Rúbricas Generales, se prescriben varias cosas sobre la Misa Conventual [17]. Al hablar de ella, usa la fórmula *cantantur*, que por primera vez, según creo, se aplica a la Misa Conventual. Esta conexión de la Misa Conventual con dicha fórmula *cantari*, o con sus paralelas *in cantu*, *cum cantu*, etc., ha de acompañarnos en casi todos los documentos hasta el CIC.

D. El IV Concilio de Milán

San Carlos Borromeo decreta en él, en 1576, la obligatoriedad de la Misa Solemne, en las Catedrales, a diario. Pero, como muestra el decreto [18], no se trata de urgir una ley general eclesiástica; ni por lo mismo se cita en confirmación del Decreto ningún Concilio o Constitución Apostólica. Es más, se da al Obispo la facultad de dispensar del decreto, lo que indica que el decreto es particular para la Provincia eclesiástica de Milán.

3. Decretos de las Sagradas Congregaciones

Sumario — A. Decretos que pasan a Fuentes. — B. Decretos que no pasan a Fuentes. — C. Resumen de los Decretos de las Sagradas Congregaciones.

Vamos a examinarlos en dos grupos: los que son fuentes del canon, y los que no lo son; estos últimos, por la misma razón expuesta en los documentos que acabamos de estudiar.

A. Decretos que pasan a Fuentes

Varios de ellos nada tienen que ver con nuestra cuestión, y, si se citan entre las fuentes del canon 413 § 2, es porque se refieren

17 *Missale Romanum auctoritate Papae Pii V editum*, tit. 3 num. 1s; tit. 7 num. 2.

18 Véase HARDOUIN, *Acta Conciliorum...*, tom. 10 col. 869ss.

a otros puntos de los allí tratados, tales como que sea a diario, las Horas Canónicas, la Salmodia, etc). Tales son:

S. C. Ep. et Reg.

Mediolanen	15 dec. 1617

S. R. C.

Burgen	16 maii 1626
Terdonen	18 aug. 1629
Aquilegien	9 apr. 1633
Bellicastren	16 nov. 1649
Seguntina	19 sept. 1654
Nullius Dioec. et Prov. Treviren	31 iul. 1665
Brictinorien	22 aug. 1682
Lusitana	20 dec. 1783
Tornacen	22 iul. 1848
Vallen	16 ian. 1885
Pacen	21 febr. 1890

Por el contrario, hay un grupo numeroso, en que se habla de la Misa Conventual, y en el que *siempre* se emplea la fórmula *cum cantu* o sus similares:

S. C. C.

Aretina	11 mart. 1604	cantent
Derthonen	12 sept. 1829	cum cantu

S. R. C.

Urbinaten	25 iun. 1611	cantatur, cantari, cantant, cantare, cantare
Papien	16 ian. 1627	canendi
Ianuen	20 nov. 1628	cantandam
Nucerina	16 febr. 1630	canere, cantare, cantare, canere
Faventina	13 ian. 1631	canere, decantata, cantandam
Aquilegien	7 iul. 1632	canere
Incerti loci	9 nov. 1639	canendi

Gadicen. seu Gaditana	22 ian. 1678	cantandae
Brictinorien	20 sept. 1681	canere
Aquilana	30 iul. 1689	canendam, cantare
Collen	5 iul. 1698	cantari
Urbevetana	3 aug. 1737	cantandae
Conimbricen.	14 apr. 1753	cantandi
Wilnen	22 dec. 1753	cantatae, cantandarum, cantata, cantatur, cantari, cantandis
Bobien	3 aug. 1839	cum cantu, absque cantu, cantantur
Adiacen	22 iul. 1848	cantatur
Barcinonen	24 mart. 1860	canenda
[*Sine titulo*]	24 nov. 1883	canendae
Calaguritana et Calceaten	13 febr. 1892	cantatis
Decretum	4 mart. 1901	cantandae, canenda

Muy pocos son los decretos, en que se usa fórmula diversa de la indicada. Vamos a examinarlos a continuación:

a. *Acerrarum*, 5 iul., 2 et 23 aug. 1727. El Decreto se compone de una serie de cuestiones o *dubia*, que propone el Cabildo de dicha Catedral. De ellos sólo el X pasa a las fuentes.

Nada notable hay en el texto del Decreto que citan las fuentes, esto es en el *dubium X*. Se habla en él de la Misa Conventual, pero se usa la fórmula *celebrare*.

Pero lo notable es que el *Dubium XXII* decía:

> «XXII. An sustineatur aliud decretum episcopi, quo sub poena suspensionis praecipitur, ut epistola in Missa conventuali canatur ab uno ex canonicis Choro inservientibus, sive potius sit servanda consuetudo canendi dictam Epistolam per clericum inservientem celebranti.
> Ad XXII. Missam Conventualem esse canendam cum Diacono et Subdiacono, deleta poena suspensionis.»

Es éste el Decreto, entre los muchos que he consultado, en que *más claramente impone una Congregación la obligación de la Misa Solemne*. Ahora bien, no sólo no pasa esta parte del Decreto a ser fuente de nuestro canon, sino que parece que el Legislador omite de intento su inserción. Porque el Decreto que nos ocupa fué ma-

nejado en la confección del CIC, ya que dos de sus *dubia*, el X y el XV, pasan a fuentes del CIC, y uno de ellos, a fuente de nuestro canon. Luego parece claro que el legislador omite de propio intento la inserción del *dubium XXII*. Y esto parece que sólo puede tener una causa, a saber, el no querer obligar a que la Misa Conventual sea *Solemne*.

b. *Derthonen.*, 12 sept. 1829. Entre los decretos que más arriba citamos, a favor de la fórmula *cum cantu*, está el presente. Lo volvemos a mencionar, por una razón de peculiaridad que ofrece el texto *de su voto*. Dice así:

> «De Missis porro conventualibus, etiamsi eadem die duae sint, cum cantu celebrandis, in 3. dubio ostendit concordantiam cum ss. canonibus, ut *Caput Cum creatura, de celebratione Missar.*»

Recordemos que el voto no tiene valor legislativo ninguno. Pero no deja de ser interesante, que en el siglo 19 se traduce la fórmula *Missarum solemnia*, que es la usada en el *Caput Cum creatura* citado por *Missa cum cantu*, que usa el voto como equivalente, lo que confirma nuestro aserto anterior, sobre el significado de dicha fórmula.

c. *Aquilegien.*, 7 iul. 1632. También incluímos más arriba este *responsum*, por usarse en él la fórmula *canere*. Pero ofrece otro detalle interesante:

> «Capitulum et Canonici Aquilegiae, exponentes semper fuisse solitos omittere Missam Conventualem, quando celebrant Officium mortuorum cum Missa Solemni, et in principio cuiuslibet mensis canere Missam Conventualem cum sola collecta pro defunctis; supplicarunt pro licentia continuandi, non obstantibus Decretis huius S. C. mandantibus utramque Missam celebrari.»

Parece insinuarse la distinción entre la Misa, que *cantan* al principio de cada mes, y la que dicen, *quando celebrant Officium mortuorum cum Missa solemni*. De donde parece deducirse, que ya entonces se conocía la distinción en las SS. CC., y que la Misa Conventual ordinaria no era *Solemne*.

d. *Grassen in Gallia.*, 28 iun. 1642. Por primera vez, aparece, entre los Decretos citados como fuentes de nuestro canon, la fórmula *Solemnis celebratio Missae*. Es más, en adelante, sólo vuelve a aparecer otras dos veces, una, en cierta consulta que le hacen, pero la S. R. C. evita dicha fórmula en la respuesta *(Aquilana*, 30. iul. 1689); y otra vez, al prescribir que se celebre Misa solemne *una vez al mes* (*Harlemen.*, 17 ian. 1887). Dejemos estas dos ultimas, de momento, y comencemos por la presente:

> «Episcopus consuluit S. C. quid sibi agendum esset in sua Ecclesia, in qua asserit vigere consuetudinem singula tertia dominica mensis, loco Missae Conventualis celebrandi Missam votivam solemnem de Sacramento?
> Et S. R. C. respondit: Omittendam nullatenus esse Missae Conventualis solemnem celebrationem propter Missam votivam, consuetudine quavis contraria non obstante, ut in Regesto Litterarum».

Parece que la S. R. C. usa la fórmula *solemnem celebrationem*, como por atracción y casi contraposición a la fórmula usada por el Obispo. Éste quiere insinuar, que no parece oportuno impedir la *solemne* celebración de la *Missa de Sacramento*, por defender la Misa Conventual, tal vez no tan solemne. A lo que parece querer responder la S. R.C. con la fórmula usada: «Celébrese también la Misa conventual con toda solemnidad.»

Sin embargo, la dificultad permanecería, ya que parece suponerse la obligación de la Misa Solemne, de la que nada se dice en los demás Decretos.

Pero, en primer lugar, no es del todo claro que, en el siglo 17, la fórmula *Missa Solemnis* equivalga a nuestra *Misa Solemne*, como vimos más arriba.

Además, no se podría afirmar más que la obligación de la Misa Solemne, los domingos, ya que el caso consultado es de un domingo. En algunos decretos no citados como fuentes, que luego hemos de analizar, aparece esta misma obligación, aunque no queda claro, si se trata de una obligación universal o particular. Por lo tanto, a lo sumo probaría la obligación, *entonces* existente, de celebrar Misa Solemne los domingos.

La obligación me parece que no es clara, por las dos razones apuntadas. Por lo tanto, y ante los textos y fuentes restantes, de

los que veremos se desprende con suficiente claridad la no obligación de la Misa solemne, creo que podemos decir, *como mínimo*, que este único texto no hace totalmente cierta la obligación de la Misa Solemne. Y que, por tanto, repito que, *como mínimo*, estaríamos ante un *dubium iuris*, del que resultaría la no obligatoriedad de la Misa Solemne, a tenor del canon 15. Pero a mi juicio esta no obligatoriedad descansa en argumentos más sólidos.

e. *Aquilana*, 30 iul. 1689. Dice así la consulta:

> «3. Utrum, cum agatur de Ecclesia Collegiata, quae quinque habet Canonicos sexque Cappellanos, adsit obligatio Missam Conventualem quotidie celebrandi, praeter aliam pro legatorum onere canendam? Et, an, in Festis de praecepto, teneantur illi cantare Missam Solemnem?»

La S. R. C. elude la fórmula *Missa Solemnis*, en su respuesta. Es más, nada dice sobre si tienen que cantar, los días de precepto, la Misa, sino que tan sólo responde:

> «Ad 3. Missam Conventualem singulis diebus celebrandam esse, nec ob Missam votivam, seu aliquam ex legato praescriptam, omitti posse, ut Canonici licite possint lucrari distributiones».

Por lo tanto, ningún argumento cierto podemos deducir. Tanto menos, cuanto que se trata de una Colegiata. Si algo se deduce, es que la Sagrada Congregación no quiere obligarles a Misa Solemne ninguna, puesto que, si la obligación existiese, estaría obligada a urgirla. Aquí parece aplicarse plenamente el aforismo: *qui tacet, consentire videtur*, ya que se realizan las condiciones con que se le suele matizar: *scilicet, si loqui debuisset et potuisset.*

f. *Harlemen.* 17 ian. 1887. Se trata de la obligación de celebrar una sola Misa Solemne, al mes. Pero, cuando se urge la obligación de celebrar solemnemente, *una sola vez al mes*, parece con toda claridad que se afirma que los demás días no es obligatorio.

La conclusión del estudio sobre los decretos que pasan a fuentes parece ser la siguiente: durante tres siglos usan las SS. CC. la fórmula *cum cantu* y sus similares, con muy raras excepciones. Es-

tas excepciones son cuidadosamente eliminadas de las fuentes de nuestro canon. Luego parece ser que la obligación de entonces, y más claramente la actual, se limita a lo que contenga dicha fórmula *cum cantu*, que más adelante analizaremos.

B. Decretos que no pasan a Fuentes

Para completar lo dicho, y para refutar los principales argumentos de los adversarios, aducimos ahora otros decretos de las SS. CC. Su valor no es definitivo, por el hecho de no haber pasado a fuentes, por lo que, a lo sumo, podrían demostrar que, *entonces*, existió la obligación de la misa solemne. Pero creemos que ni aun entonces.

Comenzaremos por examinar una larga serie aducida por Pallottini en su *Collectio Conclusionum S. C. C.* [19]. A ellos añadiremos los dos decretos de la S. R. C., que, entre todos los que he podido leer, son los menos favorables a nuestra sentencia.

Seguimos en la refutación de Pallottini el orden y método del mismo autor, y citamos los decretos tal y como los inserta él en su obra [20]:

a. *Veamos el primero*:

> «63. Compertum enim est Missam Conventualem quotidie esse sollemni ritu celebrandam, ceu deducitur ex capite *Cum creatura* de celebratione Missarum et ex Clementina I eodem titulo *in Salernitana Edictorum die* 27 *Septembris* 1732 § Circa XIV.»

Ya examinamos más arriba la fuerza probativa del *Caput Cum creatura*. Aduce Pallottini, a continuación, la *Clementina I*, y ambas citas las toma del voto dado en la causa de la Iglesia Salernitana, de la que en seguida nos ocuparemos. Recordemos que el voto no tiene más autoridad que la del canonista que lo compuso, por lo

---

19 PALLOTTINI S., *Collectio omnium Conclusionum et Resolutionum... apud Sacram Congregationem Cardinalium S. Concilii Tridentini...* 17 tom., Romae 1867-1893

20 *Op. cit.*, sub voce *Canonici* § 2 num. 63s. 96-110 tom. 4 pag. 448. 453s.

que, en la actualidad, no se imprime en las colecciones de decretos de las SS. CC.

En nuestro caso, cita como se ve la *Clementina I;* pero en ella, como es lógico, nada se encuentra de la Misa (*Iudex, indicium, clerus, connubia, crimen*). En la *III Clementina, eodem titulo,* aunque no en el mismo número, sino en el tít. 14, cap. 1, se trata de la reverencia con que deben asistir los canónigos a las Horas, como más arriba dijimos. Pero ni siquiera hay una palabra que trate de la Misa, de modo explícito, cuanto menos del grado de solemnidad de ésta. Todo esto lo hubiesen tenido que advertir el autor del voto y Pallottini, al tratar de evacuar la cita y consultar la *Clementina.* Pero esta cita equivocada (y un caso análogo hemos de ver, dentro de poco, en una cita de Suárez), se va repitiendo en el mismo contexto en una serie de votos de la S. C. C., lo que parece demostrar que, con alguna frecuencia, y tal vez por el exceso de trabajo, estos votos no son fruto de estudio personal, sino que hacen el efecto de ser copia de votos anteriores.

b. *Confirma Pallottini* su sentencia con la respuesta dada por la S. C. C., en la causa *Salernitana,* que copia en el número siguiente:

> «64. Siquidem proposito dubio:—XIV. An singulis diebus celebranda sit Missa Conventualis cum omnibus solemnitatibus,—Sacra Congregatio respondit: —Ad decimum quartum, Affirmative— *In Salernitana Edictorum die* 27 *Septembris* 1732.»

Solemnitas no equivale a Misa Solemne, como hemos visto ya; lo que confirma Suárez, quien recorre todas las Misas, a las que se puede aplicar la palabra *Solemnitas,* y en dicha enumeración incluye la Misa rezada por el Sacerdote, sin asistencia del pueblo [21].

Pero podría responderse que, al decir el decreto *cum omnibus solemnitatibus,* parece que obliga a la asistencia de Diácono y Subdiácono. Ante todo podríamos contestar con el conocido dicho *quod nimis probat, nihil probat,* pues la frase podría también obli-

---

21 SUÁREZ, *Commentarii... in Tertiam Partem...,* disp. 87 sect. 1 num. 4 tom 21 pag. 919ss.

gar a poner el máximo número posible de ceroferarios, cantores, etc., lo que nadie dirá que es obligatorio en la Misa cotidiana.

Como el decreto no es fuente del canon, su fuerza para nosotros es pequeña. Es más a mi juicio prueba que no existió entonces ninguna Ley, que obligase a celebrar dicha Misa Solemne, puesto que, si tal Ley general existiese, se aduciría en el voto en confirmación. Y por el contrario, en el voto nada se dice de tal ley; mientras que se citan lugares como el *Caput Cum creatura* y la *Clementina I*, que no lo prueban.

Por lo tanto, creemos que el argumento es oscuro, para probar que *entonces* existiese dicha Ley. Y que, ciertamente, no prueba que exista hoy, ya que no pasa a las fuentes del canon.

c. *En los números siguientes*, se ocupa Pallottini de otros aspectos de la Misa Conventual, y, hasta el num. 96, nada dice de su solemnidad. En él describe:

> «96. Quinimo, Missa Conventualis cani insuper debet cum Diacono et Subdiacono, *in Tolentina Missae Conventualis die* 26 *aprilis* 1768 *§ Immemorabilem*».

La cita no se refiere a una resolución de la S. C. C., sino al voto. La solución de esta cuestión, en cuanto he podido investigar, no se llegó nunca a dar: primero se difiere para la sesión siguiente, que se tuvo el 24 de mayo de 1788, y en ella se difiere de nuevo, hasta que el Obispo responda a una serie de preguntas. La solución final ni la trae Pallottini, ni al menos se editó en los años siguientes.

Pallottini cita aquí, como hemos de ver que hace otras veces, el voto. Pero éste no tiene más autoridad que la del canonista que lo emitió. Por ello no es raro ver que la S. C. C. resuelve en contra de él, y ésta es la causa de que ya no se edite. Por lo tanto, el argumento no se apoya en un decreto de la S. C. C., sino en la opinión particular del autor del voto. Por lo mismo, no encaja aquí su valoración, sino más adelante, cuando examinemos las opiniones de los autores precodiciales. Y, a la vez, por ser anónimo, lo que nos hace desconocer la autoridad del que lo emite, no puede tener tanto valor como cuando es exponente de la opinión de un autor de nota. Conclusión: parece inexacta la afirmación de Pallottini, de que se diese tal decreto en la causa *Tolentina*.

d. *Sigue nuestro autor:*

> «97 Namque Missa Conventualis exposcit Diaconum et Subdiaconum, ita ut in casu solum deficientiae Ministrorum necessariorum cani valeat cum uno Ministro, qui, praeter solitas functiones, canat Epistolam, cantante Sacerdote Evangelium, *in Verulana Visitationis Sacrorum Liminum, die* 17 *Decembris* 1718 § Quoad.
> *Item in Senogalien. Missae Conventualis, die* 27 *Novembris* 1852 § *Dubitari.*»

De nuevo, se trata del voto, y no de un decreto de la S. C. C. Y en dicho voto me parece ver de nuevo una prueba de que no se verificaron las citas, que se aducen, similar a la que vimos antes, respecto, a la *Clementina I.* Con frecuencia citan los votos de la S. C. C. a Suárez y Castald, en el mismo orden y contexto, en pro de la obligación de la Misa Solemne. El lugar citado de Suárez es el que antes vimos, y en el que dice textualmente el Doctor Eximio: «*de hac obligatione* [*celebrandi cum Diacono et Subdiacono*] *non est una generalis lex pro tota Ecclesia lata*» [22]. Luego parece claro que se pronuncia en contra. De nuevo, el indicio nos hace creer que el voto no es fruto de trabajo personal, y nos confirma en la desconfianza sobre su valor científico. No en vano se dejó de imprimir.

Pero, además, en la sentencia dada por la S. C. C., no sólo no aparece clara la obligación del Diácono y Subdiácono, sino que parece se afirma su no obligatoriedad. Veamos el decreto *In Verulana:*

> «An Missa Conventualis in Cathedrali Ecclesia cantanda sit omnibus diebus dominicis et aliis festis de praecepto cum diacono et subdiacono, vel potius permitti possit, ut in aliquibus diebus dominicis et aliis festivis de praecepto Missa conventualis cantetur sine diacono et subdiacono.
> Ad primum, affirmative ad primam partem, ad secundam, negative.» *Thesaurus Resolutionum S. C. C.* ann. 1718-1721, s. 1. et a., tom. 1 pag. 149s.

La cuestión se propuso en la sesión de 17 de diciembre de 1718, pero no se resolvió hasta la siguiente, del 21 de enero de 1719.

---

22 Loc. cit., num. 4 in fine, pag. 921.

Si existiese la obligación de cantar a diario la Misa Solemne, parece que la redacción de la respuesta hubiera sido: *Ad primum, canendam esse quotidie cum Diacono et Subdiacono.* Por ello no parece existir tal obligación, a diario.

Se ve, sí, que entonces se tenía la Misa Solemne, los domingos y días festivos, de lo que hemos ya encontrado rastros, y lo que aún hemos de ver. Pero los documentos que podrían afirmar tal obligación son eliminados cuidadosamente de las fuentes del canon, por lo que creemos que hoy no subsiste ni en tales días. La cita con que termina: *In Senogalien.* etc., la estudiamos en seguida, en el num. 100 de Pallottini, en que la repite.

e. *A continuación aduce Pallottini* un nuevo argumento:

> «98. Siquidem Canonici Collegiatae Oppidi Bellvederii expostularunt, ut sibi liceret Missam Conventualem absque cantu celebrare, ex eo quod pluribus vario detentis impedimento sex numerarentur, Ordinarius retulit: — Quoad cantum, in celebranda Missa, attinet, facile dispensari ab illa posse concederem, dummodo non videretur opportunius consilium, si Canonicus vel alter Capituli Sacerdos pro Missae conventualis satisfactione Missam caneret, Diacono et Subdiacono non assistentibus, uti Romae in nonnullis fieri solet Collegiatis. E contra vero, Missas Conventuales in diebus festis et illas quae a legatis proveniunt Benefactorum, qui assistentiam Diaconi et Subdiaconi optasse praesumuntur, ab his duobus una cum celebrante solemniter canendas esse putarem. Proposito hinc dubio: — II. An sit concedendum iisdem, ut possint sine cantu eandem Missam celebrare in casu, etc. — Sacra Congregatio respondit: — Ad secundum, Missam esse canendam iuxta modum ab Emo. Archipresbytero appositum. *In Senogalien. Missae Conventualis die* 2 *Decembris* 1786.

Ante todo, el argumento no es del todo *a pari*, ya que se trata de una Colegiata. ¿Puede llamarse *a fortiori*? Tal vez, por el hecho de que la Catedral parece tener obligación de culto más solemne que la Colegiata, y clero más numeroso. Pero también es cierto que el Cabildo de la Catedral tiene obligaciones que satisfacer más abundantes que el de la Colegiata.

Llamemos también la atención sobre la frase: *uti Romae in nonnullis fieri solet collegiatis*. Veremos, más adelante, que Lam-

bertini, un siglo antes, afirmaba la existencia de tal costumbre, no sólo en las Colegiatas, sino incluso en las Basílicas Romanas. Lo que nos indica, que ya era frecuente y conocido de la S. C. C. este uso.

Por otra parte, nótese que los Canónigos no piden dispensa para cantar la Misa sin Diácono y Subdiácono, sino para omitir la Misa *cum cantu*. El ordinario también distingue nítidamente entre el omitir la *Misa cum cantu*, para lo que pide dispensa, ya que una ley universal lo prescribía, y el cantarla sin Diácono y Subdiácono, para lo que no pide dispensa. Esta misma línea sigue la respuesta de la Sagrada Congregación, en donde para nada se habla de dispensa, como hace otras veces, cuando se trata de dispensar, sino que más bien manda que se cante.

También nos da este decreto un claro testimonio del sentido que en aquel tiempo se daba a la frase *Missa cum cantu:* es claro que se entiende, no sólo la Misa Solemne, sino también la cantada. Así queda claro que las palabras del Ordinario: «*quoad cantum in celebratione Missae attinet, facile dispensari ab illa posse concederem, dummodo non videretur opportunius consilium...*»

Por lo tanto, el argumento parece débil puesto que 1) se trata de una Colegiata, 2) la dispensa se pide para omitir la *Missa cum cantu*, no la solemne, 3) supone la costumbre en Roma de celebrarla Cantada, y 4) parece que insinúa que para ésta no hace falta dispensa. *Y, finalmente, no es fuente de nuestro canon.*

f. *Pero los canónigos no se conformaron* con la sentencia dada y de nuevo recurren a la S. C. C. el 5 de abril de 1788, pidiendo la dispensa para celebrar la Misa *sine cantu*. Pallottini expone así esta nueva súplica:

> «99. At rursus praefati canonici supplicarunt pro dispensatione a cantu diebus ferialibus, quousque bini redintegrarentur Canonicatus, ad restaurandam Ecclesiam suspensi. Emus. Archipresbyter Lateranensis, pluribus in medium prolatis ita conclusit: — Hisce positis, necnon defectu organi, incommodisque ex praesenti materiali status Ecclesiae in calculo habitis, iustas adesse causas dispensandi Canonicos a cantu Missae Conventualis, in feriis tantum iudicarem, usque dum Ecclesia redintegrata sit ad plenum numerum decem Canonicorum.— Idcirco reproposito dubio sub formula: —An et quomodo sit standum, vel rece-

dendum a decisis quoad secundum dubium in casu etc — Sacra Congregatio respondit: —Recedendum a decisis iuxta votum Emi. Archipresbyteri — *in Senogalien. Missae Conventualis die* 5 *Aprilis* 1788.

Nos parece que este nuevo *dubium* confirma nuestra conclusión sobre lo que entonces se pretendía por *Missa cum cantu*. Tanto el Arcipreste como los canónigos siguen suponiendo que la Misa Cantada es *Missa cum cantu*, puesto que piden su dispensa bajo esta fórmula.

g. *Sesenta y cuatro años más tarde*, el número de los canónigos ha crecido, pero éstos quieren seguir usando de su privilegio. Por ello recurren de nuevo a la S. C. C., lo que nos narra Pallottini:

«100. Cum itaque numerus Canonicorum ac reditus exin quodammodo excreverint, proposito dubio: — III. An sit annuendum quoad celebrationem Missae Conventualis sine cantu in diebus ferialibus in casu, Sacra Congregatio respondit: — Ad tertium, negative.— *In Senogalien. Missae Conventualis die* 27 *Novembris* 1852.

Se retira la dispensa para tener la Misa conventual *sine cantu*. Pero nada dice la Sagrada Congregación de que tengan que hacerlo con Ministros Sagrados, a pesar de que en la fórmula usada no se incluyen, como acabamos de ver. Por lo tanto, entonces no parece que existiese dicha obligación, al menos para las Colegiatas, pues a ellas se refieren los tres últimos *responsa*.

Como se ve, de todo lo anterior no parece que se pueda sacar un argumento concluyente en pro de la Misa Conventual Solemne en las Catedrales, como querría Pallottini.

A esta Sentencia alude también Pallottini en su número 97, como indicamos más arriba al estudiarlo.

h. *Sigue dicho autor:*

«101. Nemini hinc latet, Ministrorum assistentiam Missae Conventuali in Ecclesia dumtaxat Cathedrali vel Collegiata, quae Sacerdotales habeat praebendas requiri, *in Tolentina Missae Conventualis die* 26 *Aprilis* 1768 *§ Observat.*

Se trata nuevamente de la causa *Tolentina*, de que se ocupó ya en el número 96, y que hemos analizado. Pero cita otro trozo del voto dado en dicha causa. Por desgracia opinamos que también en este voto se cometen deslices en las citas, ya que se dan como autores favorables a la obligación de la Misa Conventual a Suárez, que escribió contra ella [23], Gavanto, que también la rechaza, por lo menos, en la edición usual de sus obras, que es la refundida por Merati y de cuyo análisis hemos de ocuparnos [24]. Fagnano, que nada tiene en pro ni en contra [25] y Pasqualigno. Este último no lo he podido localizar, por lo que espero que al menos su cita no se encuentre equivocada, e incluso que sea favorable.

Sobre el valor del voto y el fin de la causa *in Tolentina* hablamos ya.

i. *El num.* 102 *lo dedica Pallottini* a las Colegiatas. En los siguientes, vuelve a insistir en su tema:

> «103. Canonici autem Ecclesiae Cathedralis, nedum decantare cotidie Missam Conventualem, sed et uti in ea tenentur Diacono et Subdiacono *in Verulana Visitationis Sacrorum Liminum die* 21 *Ianuarii* 1719.
> 104. Enimvero Episcopus retulit, Capitulum Ecclesiae Cathedralis componi ex duodecim Canonicis et in Cathedrali Ecclesia in multis anni Dominicis et aliis festivitatibus de praecepto Missam cantari sine Diacono et Subdiacono. Item retulit adesse in civitate Verulana insignem Collegiatam S. Erasmi, cui inserviebant decem Canonici, et cui praecrat Abbas, quae erat prima dignitas, et in dicta Collegiata Ecclesia non cantari Missam Conventualem, nisi bis in hebdomada et diebus festivis, sine Diacono et Subdiacono, quamvis Collegiatae Canonici reditus haberent aequales Canonicis Ecclesiae Cathedralis, scuta videlicet centum pro unoquoque.
> 105. Propositis itaque dubiis: —I. An Missa Conventualis in Cathedrali Ecclesia cantanda sit omnibus diebus Domi-

---

23 Loc cit

24 GAVANTO, *Thesaurus Sacrorum Rituum... cum... additionibus* P. D. CAIETANI MARIAE MERATI, part. 1 in Rubr. gen. num. 41 tom. 1 pag. 28b; part. 3 tit. 12 num. 5 tom. 1 pag. 327b.

25 FAGNANUS, *Commentaria in Tertium Librum Decretalium*, pag. 552ss.

nicis et aliis festivis de praecepto cum Diacono et Subdiacono, vel potius permitti possit, ut in aliquibus diebus Dominicis et aliis festivis de praecepto Missa Conventualis cantetur sine Diacono et Subdiacono in casu etc. — II. An in Collegiata Ecclesia cantanda sit quolibet die Missa Conventualis et diebus festivis cum Diacono et Subdiacono, vel potius liceat Missam Conventualem bis in hebdomada decantare et in diebus festivis sine Diacono et Subdiacono in casu etc. —Sacra Congregatio respondit: Ad primum, affirmative ad primam partem, negative ad secundam. Ad secundum, affirmative ad primam partem. Affirmative ad secundam in solemnioribus ab Episcopo designandis, et in reliquis satis provisum in praecedentibus —*in Verulana Visitationis sacrorum Liminum die* 21 *Ianuarii* 1719».

Ante todo, observemos que se distingue entre la Misa Solemne y la cantada; y que siempre parece que *in cantu* o *cantari* se refiere a la segunda, mientras que, para designar la primera se añade constantemente *cum diacono et subdiacono*.

No se ve claro cómo concuerda la afirmación, con que Pallottini encabeza el argumento: «*Canonici autem Ecclesiae Cathedralis, nedum decantare cotidie Missam Conventualem, sed et uti in ea tenentur diacono et subdiacono*», con el argumento que aduce, ya que el decreto más bien se diría que prueba lo contrario. En él se dice que era costumbre cantar la Misa Conventual, los *domingos y días festivos*, sin Ministros Sagrados. Luego parece claro que *a fortiori* se haría los días feriados. Sin embargo, en el *responsum* sólo se impone la Misa Solemne, los domingos y días festivos. Lo que supone que se puede celebrar la Cantada los demás días; *o por lo menos no prueba la obligación*, los demás días. A pesar de lo cual, Pallottini afirma la obligación a diario, y lo quiere probar con este decreto.

El resto del decreto se refiere a una Colegiata, por lo que no nos interesa directamente. Pero tampoco prueba la tesis de Pallottini, de que en éstas obliga la Misa Solemne a diario, ya que se dice taxativamente que los Ministros Sagrados sólo son obligatorios *in solemnioribus ab Episcopo designandis*, mientras que Pallottini afirmaba en el número anterior (num. 101): *Ministrorum assistentiam Missae Conventuali in Ecclesia dumtaxat Cathedrali vel Collegiata, quae Sacerdotales habeat Praebendas requiri.*

Es también interesante anotar, que todos los decretos, de los que se hubiese deducido la obligación de la Misa Solemne, los domingos y días festivos, se han evitado en las fuentes del CIC.

j. *Pero sigamos con Pallottini:*

> «106. Qua de re, Episcopus edicere potest, ut Missa Conventualis canatur cum Diacono et Subdiacono, non vero sub poena suspensionis, licet adsit consuetudo canendi Epistolam per clericum inservientem celebranti; proposito enim dubio: —XXII. An sustineatur aliud edictum Episcopi, quo sub poena suspensionis praecipitur, ut Epistola in Missa Conventuali canatur ab uno ex Canonicis choro inservientibus, sive potius sit servanda consuetudo canendi dictam Epistolam per clericum inservientem celebranti. — S. Congregatio respondit: —ad XXII, Missam Conventualem esse canendam cum Diacono et Subdiacono, deleta poena suspensionis — *in Acerrarum die* 23 *Augusti* 1727.

Más arriba, vimos el decreto, y dedujimos de su omisión entre las fuentes del canon que nos ocupa, un argumento a favor de la Misa Cantada. Veamos ahora la obligación que imponía.

Creo que el decreto sólo se refiere a la pena de suspensión. Al menos, parece probable que pueda interpretarse así. Esto es, supuesto que el Obispo obliga a la Misa Solemne diaria (lo que puede hacer, como pudo imponerlo el Concilio IV de Milán, no como ley general, sino como ley particular para sus súbditos), los canónigos están obligados a obedecer. Pero le parece dura en exceso la pena de suspensión y por ello la quita. No creo del todo claro, que de aquí se deduzca la existencia de una ley universal. Y, como vimos, su misión entre las fuentes es significativa.

k. *Sigue nuestro autor:*

> «107. Unde Mansionarii munus Diaconi et Subdiaconi in Missis Conventualibus praestare tenentur, cum praesertim in actu erectionis huiusmodi onus eisdem impositum fuerit; proposito enim dubio: —IV. An et quando Mansionarii munus Diaconi et Subdiaconi in Missis Conventualibus praestare debeant in casu etc., Sacra Congregatio responsa dedit: —Ad IV, Affirmative ad formam erectionis,

etiam Parochis legitime impeditis *In Auximana Missae Conventualis die* 24 *Augusti* 1822.
108. Reproposito dein dubio sub formula: – IV et quomodo standum vel recedendum a decisis in quarto dubio in casu etc. —Sacra Congregatio responsum tulit: —Ad quartum, in decisis et amplius, —*In Auximana Missae Conventualis die* 24 *Augusti* 1823.

Creo que Pallottini no determina bien el estado de la cuestión. A mi juicio, el decreto no prueba más que lo siguiente: allí donde hay costumbre u obligación de celebrar la Misa Solemne, tienen obligación los Mansionarios de hacer de Diácono y Subdiácono. Y ello con la frecuencia y el modo que determine el acta de erección. Parece, por tanto, tratarse de una disposición hipotética, o más bien de un decreto particular para una Catedral, en que se verifica la hipótesis de que la Misa Conventual se celebra Solemne. Pero de él no podemos saber, si en dicha Catedral se celebraba a diario Solemne, o sólo los domingos, o con qué frecuencia. Y mucho menos podemos deducir que existiese la obligación universal de celebrar a diario la Misa Conventual Solemne.

1. *Vamos a copiar, para terminar,* los dos últimos números que Pallottini dedica a nuestra cuestión, y que, a nuestro juicio, también proponen una cuestión tan sólo condicional:

«109. Idcirco et Archipresbyter, prima Dignitas, cogere potest Canonicos et Beneficiatos, ut sibi assistant pro Diacono et Subdiacono; propositis enim dubiis: —V. An dictus Archipresbyter possit cogere Canonicos et Beneficiatos ad sibi assistendum pro Diacono et Subdiacono? VI. An iidem Canonici possint dictis diebus feriatis cogere reliquos Canonicos et Beneficiatos ad sibi assistendum pro Diacono et Subdiacono, sicut potest cogere Archipresbyter? —Sacra Congregatio respondit: —Ad quintum, affirmative. Ad sextum, servetur decretum visitatoris Apostolici anni 1703, —*in Tusculana die* 21 *Aprilis* 1708 *lib.* 58 *Decretorum.*
110. Reproposito dein dubio sub formula: —An sit standum vel recedendum a decisis quoad quintum dubium in casu etc. —Sacra Congregatio respondit: — in decisis ad formam decreti Visitatoris Apostolici. —*In Tusculana Missae Conventualis die* 13 *Aprilis* 1709 *lib.* 59 *Decretorum.*

De nuevo, parece tratarse de una obligación condicional: supuesta la obligación de celebrar la Misa Conventual Solemne, se pregunta si puede obligarse a los Beneficiados, etc.

Pero la obligación de celebrar a diario la Misa Solemne no sólo puede nacer de una ley general, sino también de los estatutos, o de la ley fundacional, o de la costumbre. Un caso semejante hemos de encontrarnos más abajo, cuando intentemos el argumento de analogía, apoyados en el canon 416.

m. *Otros decretos:* Hasta aquí hemos examinado la larga serie de decretos que aduce Pallottini en confirmación de su sentencia. Todos ellos son de la S. C. C. Para terminar vamos a aducir dos de la S. R. C., que tampoco han pasado a las fuentes, y de los que claramente parece deducirse que no es obligatoria la Misa Solemne.

«248 *Alexandrina* (374)

6. An infra octavam Corporis Christi, in qua tempore Missae exponitur SS. Sacramentum, debeat cantari Missa cum Diacono et Subdiacono paratis? Consuetudo fuit in hac Ecclesia, quod tempore octavae Missa cantetur a Canonico hebdomadario, sed absque Diacono et Subdiacono, sicut fit per totum annum in diebus feriatis, quia tantummodo in diebus festivis cantatur Missa cum Diacono et Subdiacono, et sunt ultimi sex Canonici qui funguntur hoc officio. Sed Episcopus ob reverentiam tantae celebritatis, ordinavit quod Missa cantetur per totam Octavam cum Diacono et Subdiacono. Recusant nonnulli ex dictis Canonicis, qui funguntur Officio Diaconi et Subdiaconi, id facere, dicentes esse novum onus, quod ipsi non tenentur subire.

S. R. C. Respondit: servandam esse consuetudinem ut infra octavam cantetur Missa sine Diacono et Subdiacono, exceptis festis diebus Dominicis et Octavae, in quibus cantabitur Missa Solemnis cum Diacono et Subdiacono . die 15 martii 1608» *Decreta authentica Congregationis Sacrorum Rituum*..., Romae 1898, vol. 1 pag. 67s.

Parece claro que ni el Obispo ni la S. R. C. encuentran nada que oponer al hecho de que se cante durante el año la Misa sin Ministros Sagrados; pues, de lo contrario, estaba cortada la cuestión de raíz, y lo que se imponía era decir que cantasen la Misa Solemne a diario. Compárese la acritud, con que se opone la mis-

ma Sagrada Congregación a la omisión del canto en la Misa conventual, lo que califica de abuso intolerable, y se reprueba toda costumbre en contrario.

Por ello parece evidente que ya, al principio del siglo 17, se limitan en Roma a urgir la Misa *in cantu*, pero que dejan que cada Iglesia siga con sus costumbres, en lo que se refiere al uso de los Ministros Sagrados.

El otro decreto, a que nos referimos dice:

> «440 *Nicien.* (697)
> Episcopus Nicien. quaesivit: 1. An in feriis Quadragesimae possit adstringere Canonicos ut a Cappellanis canere faciant Missam Conventualem Feriae cum Diacono et Subdiacono? ..
> «Et S. R. C. respondit: Ad. 1. Posse adstringi .. Die 17 iulii 1627.» *Decreta authentica* C. S. R., vol. 1 pag. 115.

De donde se deduce que, si el Obispo *puede* obligar al Capítulo a cantar la Misa solemne, en las ferias de Cuaresma, es porque no existe obligación anterior al mandato del Obispo. Sino parece que debieran decirle: *tenetur adstringere*, o algo por el estilo.

C. Resumen de los decretos de las SS. CC.

Resumamos aquí ahora, en breve, las conclusiones que parecen desprenderse de todos los decretos de las SS. CC.

1.ª Frecuentemente se contraponen las fórmulas *cum cantu* y *cum Diacono et Subdiacono*.

2.ª Nunca aparece una ley universal que obligue a la Misa Solemne conventual diaria.

3.ª De vez en cuando, aparece la obligación de tener Misa Solemne, los domingos y días festivos, pero dichos decretos se evitan en las fuentes de nuestro canon.

4.ª Algunos decretos dicen taxativamente que basta con la Misa Cantada, al menos los días feriados.

4. La Constitución «Cum semper oblatas»

Volvamos a las fuentes del canon. Ahora nos toca analizar la bula de Benedicto XIV *Cum semper oblatas*. La publica el 19 de Agosto de 1744, esto es, cuatro años después de su ascensión a la Silla Pontificia.

Ante todo, copiamos los dos párrafos que pasan a fuentes de nuestro canon:

> § 11. Haec igitur circa Missam Parochialem statuenda et Fraternitatibus Vestris denuntianda iudicavimus. Indeque gradum facientes ad ea quae pertinent ad Missam Conventualem, neminem Vestrum latere putamus Sacrorum Canonum sanctiones, quibus praecipitur, ut singulis diebus in Ecclesiis Patriarchalibus, Metropolitanis, Cathedralibus et Collegiatis, tum Horae Canonicae debitis modo et forma recitentur, tum etiam Missa Conventualis celebretur; quae adeo clara sunt, ut nulla super iis oriri possit dubitatio. Eaque de re perspicue pariter et per omnia existunt resolutiones ab hac Congregatione Vener. Fratrum Nostrorum Concilii Tridentini Interpretum repetitis vicibus emanatae, quas omnes apostolica auctoritate nostra confirmamus et approbamus, earum exsecutionem Vobis enixe inculcantes: ut scilicet Missa Conventualis, quae singulis diebus canitur a clero praedictarum Ecclesiarum, pro earundem Benefactoribus in genere quotidie applicantur; eodem prorsus modo quo Missam Parochialem ab iis qui curam animarum gerunt pro populo sibi commisso singulis saltem diebus Festis de praecepto, applicare debere superius declaravimus.» *Codicis Iuris Canonici Fontes*, vol. 1 num. 345 pag. 828s.
>
> «§ 20. Non modo Ecclesiis Patriarchalibus, Metropolitanis, Cathedralibus et Collegiatis iniunctum reperitur, ut quotidie Missa Conventualis in eisdem canatur, sed etiam in Rubricis Generalibus, quarum exactissimam Fraternitatibus Vestris custodiam commendamus, praescribitur, ut certis diebus non una, sed binae et aliquando tres Missae Conventuales una die celebrentur. Itaque quum nuper a Nobis dictum fuerit primam Missam Conventualem quotidie pro Benefactoribus in genere celebrandam et applicandam esse; nunc expendendum superest, an earundem Ecclesiarum Capitula Iurisdictioni Vestrae respective subiecta, adigere debeatis,

ut alias quoques Missas, si plures, ut praefertur, celebrari contigerit, pro Benefactoribus in genere similiter applicent». *C. I. C. Fontes*, vol. 1 num. 345 pag. 830s.

Como se ve, ni una sola vez habla el Sumo Pontífice de Misa Solemne, sino sólo de Misa *cum cantu*. En el resto de la Bula, que por lo demás no pasa a las fuentes de nuestro canon, ni siquiera se habla de *cantar* la Misa, sino que se usan las expresiones *celebrar* o *aplicar*:

§ 12. *celebratur et applicatur, celebrant, applicationes.*
§ 13. *celebrando, applicando.*
§ 18. *celebretur, celebratione.*
§ 23. *Celebrationem, applicationem.* Una vez se dice: *canantur*, pero se trata del canto de las Horas. *C.I.C. Fontes* vol. 1 num. 345 pag. 829ss.

De lo dicho se deduce, que el Papa Lambertini excluye también toda fórmula distinta de la que era ya tradicional en el estilo de las SS. CC. Del significado de la fórmula *in cantu* hemos de ocuparnos en breve.

5. La Encíclica «Annus qui»

El 19 de Febrero de 1749, promulga el mismo Benedicto XIV su encíclica *Annus qui*, cuyo párrafo segundo pasa a las fuentes de nuestro canon. Pero, en toda ella, nada se dice de la Misa Conventual, y dicho § 2 sólo trata del canto de las Horas Canónicas. Por ello remitimos al lector a la edición de Gasparri de las *Fuentes del CIC* [26].

6. Las Rúbricas a la Constitución «Divino afflatu»

La última fuente de nuestro canon es la Constitución de San Pío X *Divino afflatu*. Se promulga el 1 de Noviembre de 1911, cuan-

---

26 GASPARRI, *Codicis Iuris Canonici Fontes*, vol. 2 num. 395 § 2 pag. 201ss.

do se trabajaba ya ardientemente en la confección del CIC, como anticipación de la disciplina que éste había de introducir.

Tan sólo los títulos VIII y XII se citan entre nuestras fuentes. El primero trata de las Horas Canónicas, por lo que de nuevo remitimos al curioso lector a la edición de las Fuentes de Gasparri. El título XII dice así:

> «Titulus XII.—*De Missis Conventualibus.*
>
> In Ecclesiis, in quibus adest obligatio Chori, una tantum Missa cum assistentia Choralium semper celebratur; et quidem de Officio diei, nisi aliter Rubricae disponant; aliae Missae, quae hucusque cum praedicta assistentia celebrabantur, in posterum extra chorum legantur, post propriam Horam Canonicam; excipiuntur tamen ab hac regula Missae in Litaniis maioribus et minoribus et Missae in Festo Nativitatis Domini. Excipiuntur pariter Missae in anniversariis Creationis et Coronationis Summi Pontificis, Electionis et Consecrationis seu Translationis Episcopi, nec non in anniversario ultimi Episcopi defuncti, et omnium Episcoporum aut Canonicorum; omnesque Missae de fundatione [Act. Ap. Sedis, vol. III, p. 633-651]». *C. I. C. Fontes* vol. 3 num. 696 pag. 810.

Aparte de la reducción del número de Misas conventuales *in Choro*, nada innova en nuestra cuestión.

7. Sentido de las fórmulas «cum cantu» y sus similares

Sumario. — A. En los Decretos de las Sagradas Congregaciones. — B. En los escritos de Lambertini.

Hemos visto, al correr de los siglos, que las SS. CC. romanas y los documentos pontificios sobre la Misa Conventual catedralicia usan con gran constancia, sobre todo, a partir del siglo 17, la fórmula *cum cantu* y sus similares, tales como *in cantu, canere, cantare*, etc.

Por lo tanto, hemos llegado al punto céntrico de nuestro estudio, al tratar de determinar su sentido. Tratamos de averiguar si dichas fórmulas significan *exclusivamente* la que hoy llamamos

Misa solemne, esto es, con Diácono y Subdiácono, o si también se aplican a la que ahora llamamos *Misa Cantada*.

El sentido de dichas fórmulas lo vamos a deducir de los mismos decretos de las SS. CC. y de las obras del Cardenal Lambertini. Creemos que nadie como ellos podrá darnos el sentido exacto de las palabras que ellos mismos usan.

A. En los Decretos de las SS. CC.

Frecuentemente, encontramos en los decretos de dichas CC. fórmulas como las siguientes: *Missa cantatur cum Diacono et Subdiácono* y por el contrario: *Missa cantatur sine Diacono et Subdiacono*, o semejantes. De aquí se deduce que la palabra *cantare* significa entonces un *género*, cuyas *especies* son la Misa *Solemne* y la *Cantada*. Por lo tanto, cuando en los mismos decretos se usa tan sólo la palabra *cantare*, tenemos pleno derecho a suponer que se usa en el mismo sentido; ya que se trata del mismo organismo y en la misma época. Luego, cuando las SS. CC. inculcan la obligación de la Misa Conventual *cum cantu*, está claro que no pretenden obligar a la Misa solemne. Cuando lo pretenden, saben añadir *cum Diacono et Subdiacono*.

Vamos a citar varios ejemplos de decretos, y en ellos abarcaremos los siglos 17 al 19, en los que se usa la fórmula *cantare* como género, cuyas especies son *cum Diacono et Subdiacono y sine Diacono et Subdiacono*. Varios de ellos los hemos copiado más arriba, por diversas razones. Para los demás remitimos a los *Decreta Authentica Congreg. Sacrorum Rituum* [27] y a los *Decreta S. C. C.* [28].

S. R. C.

15 mart. 1608	*Alexandrina*
17 iul. 1627	*Nicien.*
29 ian. 1684	*PP. Carmelitani*
17 dec. 1718	*Verulana*

27 *Decreta Authentica Congregationis Sacrorum Rituum*, Romae 1898-1912. Recoge los decretos emanados de la dicha Sagrada Congregación entre los años 1588 y 1911.

28 *Thesaurus Resolutionum Sacrae Congregationis Concilii*... Recoge los Decretos emanados de la misma entre los años 1718 y 1906.

S. C. C.

21 ian. 1719	*Verulana*
23 aug. 1727	*Acerrarum*
2 dec. 1786	*Senogalien.*
5 apr. 1788	*Senogalien.*
27 nov. 1852	*Senogalien.*

S. R. C.

17 ian. 1887	*Harlemen.*

B. En los escritos de Lambertini

Poco antes de ascender al Sumo Pontificado, aún Cardenal Arzobispo de Bolonia, editó Lambertini sus *Institutiones Ecclesiasticae*, que van apareciendo una tras otra entre los años 1731 a 1740. Son en total ciento siete, y la que nos ha de interesar es la antepenúltima, que, por lo tanto, tuvo que aparecer hacia 1739. Como la Bula *Cum semper oblatas* se promulga el 19 de Agosto de 1744, no les separan más de cinco años. Por lo tanto, podemos suponer que el sentido de las palabras en ambos documentos es el mismo.

Podría objetársenos que las Bulas, raras veces, las hacen los mismos Pontífices, por lo que el sentido de las palabras ha de buscarse en el redactor de la Bula y no en Lambertini. Pero, a cualquier conocedor de Benedicto XIV le es fácil contestar a tal objeción.

En primer lugar, dada la ciencia canónica del Cardenal Lambertini, es del todo inverosímil que promulgase una Bula, tan altamente canónica como la que nos ocupa, sin haberla corregido cuidadosamente. Además tanto él como el redactor de la Bula, caso de que no fuese el mismo Benedicto XIV, lo que no sería nada de extrañar, usan el lenguaje canónico habitual en ese tiempo. Y el mismo Lambertini es el que nos asegura, como vamos a ver en seguida, que en aquel tiempo los canonistas conocen las dos clases de Misas, solemne y cantada. Dice así en la 105 de sus *Institutiones Ecclesiasticae.*

> « . Equidem discrimen agnoscimus inter solemnem sacrificium Missae, et illud, quod cum cantu celebratur. Nam

solemnitas intrinsecus cum ritu implicita est, et in pluribus Ministris, nempe Diacono et Subdiacono collocatur. Cantus autem extrinsecus sacrificio Missae adiungitur, neque modum et rationem offerendi eiusdem sacrificii constituit. Revera sacra, quae fiunt pro defunctis in Basilica S. Laurentii extra Muros Urbis non solemnia sed cum cantu nuncupantur. Nam Sacerdos cum uno solum Ministro rem divinam facit. Idem canit ac respondit, et ex choro Canonici idem institutum sequuntur. Proposita fuit in Sacra Congregatione Concilii causa *Neapolitana celebrationis Missarum*, an Carmelitae satisfecissent muneri illis demandato, ut Missam quotidie cum cantu celebrarent, quod ipsi quidem facere non praetermiserant, sed absque Diacono et Subdiacono; nihil respondit Sacra Congregatio, quae habita fuit die 28 Augusti anno 1683; sed cum quaestionem eandem in examen revocassent die 29 Ianuarii anno 1684, videlicet: *An Missa quotidie cantanda debuerit, et debeat cantari cum assistentia Diaconi et Subdiaconi vel solius Acolythi*: Respondit his verbis: *Satisfactum fuisse et satisfieri voluntati testatoris, cantando Missas etiam sine assistentia Diaconi et Subdiaconi.* Expendit enim haud solemne sacrificium, sed cum cantu solum indictum Carmelitis fuisse» [29].

Después de declaración tan terminante y de distinción tan patente entre Misa *Solemne* y Misa *in cantu*, parece totalmente imposible que Lambertini tratase de imponer cinco años más tarde la obligación de la Misa Solemne, y que para ello usase la fórmula *in cantu*. Parecería faltar a la lógica más elemental.

Aunque la cosa creo que queda clara, voy a citar otro testimonio contemporáneo a Lambertini, de la mayor autoridad. Se trata del P. Cayetano María Merato, íntimo amigo y colaborador suyo, al que cita en sus obras con frecuencia y de modo muy laudatorio [30]. Por ello es testigo de primera clase. Merato fué además consultor de la S. R. C., por lo que, a la vez, nos confirma el uso de la fórmula *in cantu* en dicha Congregación.

Por encargo de Benedicto XIV editó Merato el *Thesaurus Sacrorum Rituum* de Gavanto, que comenta ampliamente. En dicho

---

29 LAMBERTINI, *Institutiones Ecclesiasticae*, inst. 105 § 7 num. 119 tom. 2 pag. 2158.

30 Véase *op. cit.*, inst. 107 § 2 num. 13 tom. 2 pag. 227, donde al final del número se dice: "Id pariter fuse demonstrat P. Meratus".

comentario aduce Merato una cita de Pignatelli, de la que más adelante nos ocuparemos, a la que él añade:

> Et ego etiam adderem, quod in defectu antedicti numeri posset cani Missa, sed sine Ministris sacris et sine cereferariis, prout talis consuetudo introducta est in multis ecclesiis etiam cathedralibus, canendi eo modo diebus ferialibus Missam semisolemnem seu mediam, ut vocant, inter solemnem et planam [31].

Distingue, como se ve, la Misa solemne y la Misa que podría *cantarse, cani,* sin Ministros Sagrados. Es más, sabe que tal costumbre de celebrar la Misa Cantada se ha introducido en muchas iglesias y la tiene por legítima, como Lambertini tenía por legítima la existencia en San Lorenzo Extramuros. Por lo que se deduce que la Misa *in cantu* no equivalía a la Solemne.

De lo dicho parecen deducirse las siguientes conclusiones:

1.ª En los siglos 17-19 las SS. CC. de Ritos y del Concilio usan la fórmula *in cantu* y sus similares, en el sentido de Misa cantada con o sin Ministros Sagrados.

2.ª Este mismo sentido es el que tiene dicha fórmula en la Bula *Cum semper oblatas* de Benedicto XIV.

3.ª Como dichos decretos y la Bula benedictina son la fuente próxima de nuestro canon 413 § 2, al decir el canon: *celebrationem cum cantu Missae Conventualis,* hemos de entender la fórmula en el mismo sentido. Por lo tanto, el canon no obliga a la Misa solemne sino que se satisface a la obligación que él impone con la Misa Cantada.

---

31 GAVANTO, *Thesaurus Sacrorum Rituum...* part. 3 tit. 11 num. 30 tom. 1 pag. 325a.

II. OTROS SUBSIDIOS DE INTERPRETACION

Hemos analizado las fuentes del canon y deducido de ellas la no obligatoriedad de la Misa solemne. Veamos si los restantes subsidios de interpretación confirman nuestro aserto [32].

1. Los autores precodiciales

Sumario. — A. Criterio cualitativo. — B. Criterio cronológico. — C. Análisis de los argumentos aducidos. — D. Conclusiones de los autores precodiciales.

He podido consultar veinticuatro autores precodiciales sobre la cuestión que nos ocupa. Voy a exponer sus sentencias, siguiendo primero un criterio que podríamos llamar *cualitativo:* esto es, agrupándolos conforme a la cualidad de su sentencia, afirmativa o negativa. Pero luego, al ordenarlos cronológicamente, lo que llamo el criterio *cronologico*, veremos un resultado sorprendente. Finalmente nos detendremos en la discusión de sus sentencias y deduciremos las conclusiones.

A. Criterio cualitativo

Cuatro grupos encontramos en él:

a. nada dicen de la cuestión:

ANGELIS, PHILIPPUS DE, *Praelectiones Iuris Canonici*, Romae 1878.
CIRONIUS, INNOCENTIUS, *Paratitla in Quinque libros Decretalium Gregorii IX*, Vindobonae 1761.
DEVOTI, IOANNES, *Institutiones Canonicae*, Leodii 1860.
ENGEL, LUDOVICUS, *Collegium Universi Iuris Canonici*, Mantuae 1777.
GARCÍA, NICOLAUS, *De Beneficiis Ecclesiasticis*, Venetiis 1630.
GONZÁLEZ TÉLLEZ, EMMANUEL, *Commentaria perpetua in Decretales*, Francofurti ad Moenum 1690.

---

32 CIC can. 6, 2.°, 3.°.

KAHL(CALVINUS) IOANNES, *Magnum Lexicon Iuridicum*, Coloniae 1738.

PARISIUS, FLAMINIUS, *De resignatione Beneficiorum*, Romae, 1831-1834

REIFFENSTUEL ANACLETUS, *Ius Canonicum Universum*, Romae, 1831 1834.

SANTI, FRANCISCUS, *Praelectiones Iuris Canonici*, Ratisbonae 1897.

SCHMALZGRUEBER, FRANCISCUS, *Ius Ecclesiasticum Universum*, Romae 1845.

b. Usan fórmulas ambiguas.

BOUIX DOMINICUS, *Institutiones Iuris Canonici, Tractatus de Capitulis*, Parisiis 1862.

FAGNANUS, PROSPERUS, *Ius Canonicum sive Commentaria in quinque libros Decretalium*, Vesuntione 1740.

c. Por la Misa solemne se pronuncian:

HERDT, IOANNES B., *Praxis Capitulorum*, Lovanii 1813.

» » *Praxis Pontificalis*, Lovanii 1873.

PALLOTTINI, SALVATOR, *Collectio omnium Conclusionum* , Romae 1867-1892.

PIGNATELLI, IACOBUS, *Consultationes Canonicae*, Venetiis 1722.

d. Por la Misa Cantada se pronuncian:

FERRARIS, F. LUCIUS, *Bibliotheca Canonica* , Romae 1767-1768.

LAMBERTINI, PROSPERUS, *Institutiones Ecclesiasticae*, Parmae 1762.

GAVANTUS, BARTOLOMAEUS, *Thesaurus Sacrorum Rituum* , *cum novis observationibus et additionibus* P. D. CAIETANI MARIAE MERATI, Venetiis 1749-1762.

SCHNEIDER, PHILIPP, *Die Bischöpflichen Domkapitel*, Mainz 1892.

SCHULTE, FRIEDRICH, *Pflichten in Betreff des Kultus*, Giessen 1856.

SUÁREZ, FRANCISCUS, *Commentarii in Tertiam Partem*: Opera omnia, Parisiis 1861, tom. 21.

VERING, FRIEDRICH H., *Lehrbuch des Kirchenrechts*, Freiburg i. Br. 1893.

WERNZ, FRANCISCUS XAVERIUS, *Ius Decretalium*, Romae 1905ss.

Si atendemos a la probabilidad extrínseca, tendríamos que concluir la no obligación de la Misa Solemne, ya que, conforme al canon 15, «*Leges, etiam irritantes et inhabilitantes, cum dubio iuris non obligant*». Y es evidente que es *por lo menos* dudosa una obligación que sólo tres autores defienden, dos tal vez insinúan, de la que once callan, y a la que impugnan por lo menos ocho, de modo manifiesto.

Sin embargo, extraña ver que *once canonistas*, de la altura de los que arriba se indican, nada digan sobre la cuestión. Me parece que la solución se encuentra clasificando las sentencias conforme al orden *cronológico* en que se emitieron. Vamos a intentarlo, y para facilitar la sinopsis, utilizaré los siguientes tipos de letra: *Normal*, si el autor nada dice de la cuestión, *cursiva*, cuando habla de modo ambiguo, *versalita*, cuando es favorable a la Misa Solemne y *negrita*, cuando defiende la cantada.

B. Criterio cronológico

a. Siglo 16

SUAREZ, FRANCISCUS . . . . . 1591 (?) [33]

b. Siglo 17

Kahl (Calvinus), Ioannes . . . . . 1609 [34]
García, Nicolaus . . . . . 1609 [35]
Cironius, Innocentius . . . . . 1645 [36]

---

33 Las fechas que cito a continuación difieren de las señaladas en la indicación bibliográfica de las notas anteriores, ya que en esas notas cito el año de la edición que manejo, mientras que ahora se trata del año de la edición príncipe, que es naturalmente la que interesa para fijar el criterio cronológico. Suárez escribió sus comentarios a la Tercera Parte de la Suma en Alcalá de Henares, donde enseñó entre los años 1585 a 1593. Véase *Suárez Francisco*: EncUnivIlustr (Espasa) 57, 1414a. No he podido localizar la edición príncipe de la obra de Suárez. Por eso cito como año *post quem non* el de la edición romana de Alcanio.

34 *Calvinus (Juan)*: EncUnivIlustr (Espasa) 10, 949a. Así llamaban los contemporáneos a Juan Kahl, que naturalmente nada tiene que ver con el pseudoreformador.

35 Véase VAN HOVE, *Prolegomena ad Codicem...*, pag. 558.

36 *Cirón (Inocente)*: EncUnivIlustr (Espasa): 13, 442b.

Fagnanus, Prosperus . . . . . 1661 [37]
Engel Ludovicus . . . . . 1664 [38]
PIGNATELLI, IACOBUS . . . . . 1668 [39]
González Téllez, Emmanuel . . . . . 1673 [40]

c. Siglo 18

Reiffenstuel, Anacletus . . . . . 1700-1714 [41]
Schmalzgrueber, Philippus . . . . . 1719 [42]
LAMBERTINI, PROSPERUS . . . . . 1731-1740 [43]
Gavanto, Bartholomaeus- **MERATI, C. M.** . . 1736-1738 [44]
FERRARIS LUCIUS . . . . . 1746 [45]
Devoti Ioannes . . . . . 1785 [46]

d. Siglo 19

HERDT, IOANNES B. . . . . 1851 [47]
SCHULTE, FRIEDRICH . . . . . 1856 [48]
Bouix, Dominicus. . . . . . 1861-1869 [49]
PALLOTTINI, SALVATOR . . . . . 1875 [50]
VERING, FRIEDRICH H. . . . . . 1876 [51]

---

37 *Fagnan Prosper*: DictTheolCath 5, 2067s. Véase VAN HOVE, *Prolegomena ad Codicem...*, pag. 537.

38 *Engel (Luis)*: EncUnivIlustr(Espasa) 19, 1347b, VAN HOVE, *op. cit.*, pag. 537, pone la edición de la obra de Engel en 1671-1674.

39 *Pignatelli Jacques*: DictTheolCath 12, 2110.

40 Véase VAN HOVE, *op. cit.*, pag. 537.

41 *Reiffenstuel Anaclet*: DictTheolCath 13, 2129.

42 *Schmalzgrueber François*: DictTheolCath 14, 1509s. VAN HOVE, *op. cit.*, pag. 538, pone la fecha de 1717.

43 Véase LAMBERTINI, *Institutiones Ecclesiasticae*, Prol. VAN HOVE en sus *Prolegomena ad Codicem...*, coloca la edición italiana de la obra en 1731.

44 *Merati Gaëtan Marie*: DicTheolCath 10, 569s.

45 *Ferraris (Lucio)*: EncUnivIlustr (Espasa) 23, 907b.

46 *Devoti (Juan)*: EncUnivIlustr (Espasa) 18/1, 754bs.

47 *Herdt, Petrus Johann de*: LexTheolKirch 4, 974.

48 *Schulte (Juan Federico, Caballero de)*: EncUnivIlustr (Espasa) 54, 1180bs.

49 Véase VAN HOVE, *Prolegomena ad Codicem...*, pag. 590.

50 *Op. cit.*, pag. 398.

51 *Vering (Federico Enrique)*: EncUnivIlustr (Espasa) 67, 1544a.

Angelis, Philippus de . . . . . 1878 [52]
Santi, Franciscus . . . . . 1884 [53]
SCHNEIDER, PHILIPP . . . . . 1885 (?) [54]
WERNZ, FRANCISCUS XAVERIUS . . . . . 1898-1904 [55]

He de advertir que no he escogido los autores, sino que me he limitado a citar cuantos he encontrado a mano.

Como se ve por la sinopsis cronológica, hasta Benedicto XIV callan todos los autores sobre la cuestión, a excepción de Suárez y Pignatelli, que tratan sólo de modo indirecto de ella. Por el contrario, desde Lambertini, todos hablan, excepto tres, de los que dos escriben obras *muy breves*.

Esta evolución parece paralela a lo que indicamos más arriba sobre el tránsito de la Misa Conventual Solemne a la Cantada. Como dijimos, es en el siglo 16 cuando la Misa Cantada prácticamente aparece, y se va haciendo más frecuente en los Capítulos Catedrales y Colegiatas. Es sintomático que los canonistas ven la innovación, y callan en sus comentarios a las Decretales, lo que indica que no ven en ello una violación del *Caput Cum creatura*. Unicamente dos, Suárez y Pignatelli, tocan el punto indirectamente, pues quizás tampoco les parece digno de atención directa.

En el siglo 18 reconoce Lambertini que la práctica está ya muy extendida; y al ordenar la Misa Conventual, en su Bula *Cum semper oblatas*, usa la expresión *cantare*, consciente de su significado, como vimos antes.

Podemos suponer que muchos Capítulos, movidos por el ejemplo de los otros, o incluso por la Bula de Benedicto XIV, introducen la práctica de la Misa Cantada, mientras que los canonistas abordan la cuestión y se pronuncian por ella.

En adelante sólo dos autores se pronuncian en contra: Pallottini y Herdt, ambos en el siglo 19, y casi simultáneamente. El primero se funda en las resoluciones de la S. C. C., a mi juicio interpre-

52 Véase VAN HOVE, *op. cit.*, pag. 582.

53 Loc. cit.

54 No he conseguido encontrar el año de la edición príncipe de su obra. La de Kirchheim es de 1892. Pero como Schneider murió en 1885, y no creo que se trate de obra póstuma, pongo término *post quem non* el año de su muerte.

55 *Wernz (Francisco de Javier)*: EncUnivIlustr (Espasa) 70, 160b.

tadas erróneamente, como más arriba expuse. El segundo podría muy bien depender en sus argumentos de Pallottini, aunque esto no es más que una hipótesis, que no he podido comprobar [56].

C. Análisis de los argumentos aducidos

a. Fórmulas ambiguas.

1) Fagnanus usa la expresión *solemniter celebrare* en un doble sentido:

Primero. Con frecuencia la contrapone a la expresión *privatim celebrare*, con lo que parece darle un sentido amplio: *con pompa.*

Segundo. Otras veces equivale a *Missam cantare* [57].

Por todo ello más bien inclinaría a pensar que está a favor de la Misa cantada, o tal vez que no se planteó la cuestión, lo que estaría más en consonancia con la conducta de los canonistas contemporáneos suyos. Pero de todos modos parece mejor dejar su sentencia entre las ambiguas.

2) Bouix parece ser de ellos, aunque su pensamiento no sea del todo claro. Trata de la Misa conventual en el *Tractatus de Capitulis.*

---

56 Digo que tal vez depende, porque en la primera obra en que defiende Herdt la obligatoriedad de la Misa Solemne es en su *Praxis Capitulorum*, pag. 298. En este lugar, se limita a afirmar su tesis y cita en nota a Pallottini. Pero esto en la edición que he podido manejar, que es la del año 1875. Habría que comprobar si en la edición príncipe del año 1815, que no me ha sido posible localizar, anterior a la obra de Pallottini, ya defendía la misma opinión, o si fué dicha obra la que le inclinó a ello. Cierto que en su *Praxis Pontificalis*, vol. 1 Append. 2 num. 257 pag. 394, defiende ya decididamente la obligatoriedad de la Misa Solemne; pero esta segunda obra está editada el año 1873, cuando ya podía consultar ampliamente a Pallottini. Si mi hipótesis se confirmase, tal vez se explicaría así el raro fenómeno de estos dos autores defensores de la Misa Solemne en pleno siglo 19. Porque en Pallottini se explica su postura por la falsa interpretación de los responsa de la Sagrada Congregación del Concilio, y así tendríamos también explicada la actitud de Herdt. A través de ellos pasa la opinión a los autores postcodiciales. Así MARTÍNEZ DE ANTOÑANA, *Manual de Liturgia Sagrada* num. 220 pag. 220, corrobora su aserto con la cita de Herdt y otros.

57 FAGNANUS, *Commentaria in tertium librum Decretalium*, cap. 11 num. 6 pag. 553. Véase también num. 23 pag. 554.

Defiende frecuentemente y con abundancia de argumentos el que la Misa Conventual obliga a *diario* y *cum cantu* [58], fórmula que en este siglo significa en la mayoría de los autores, por no decir en todos, cualquiera de las dos formas de Misa: Cantada o Solemne. Es más, cita a Benedicto XIV [59] y a Merato [60] en los que *ciertamente* la fórmula *cum cantu* significa cualquiera de las dos Misas, como veremos en seguida.

Pero, por otra parte, en una refutación de Pignatelli parece defender la obligación de la Misa Solemne, aunque a mi juicio no quede clara su opinión. Pignatelli, como veremos en seguida, defiende que los Capítulos con poco número de canónigos no están obligados a la celebración a *diario* de la Misa Conventual, por imposibilidad física: porque para celebrarla hacen falta por lo menos siete canónigos. Objeta Bouix que no son necesarios tantos, ya que muchos de los puestos secundarios (acólitos, ceroferarios, etc.) los pueden desempeñar otros ayudantes, que no suelen faltar en las catedrales [61].

La fórmula usada por Bouix en esta ocasión, *solemnis Missa*, significa en el siglo 19, en que nos encontramos, la Solemne como actualmente.

Pero es posible que se trate sólo de un argumento *ad hominem* contra Pignatelli. Este decía que no obligaba la Misa Conventual diaria por falta de gente. Y Bouix parece que se limita a responderle, que no son necesarios tantos, ya que pueden tomar parte en la Misa Solemne los acólitos de la catedral.

---

58 Bouix, *Institutiones Iuris Canonici. Tractatus de Capitulis*, pag. 316-327.

59 *Op. cit.*, pag. 318s.

60 *Op. cit.*, pag. 320.

61 *Op. cit.* pag. 324. "Haec Pignatellus: at, tanti viri pace dixerim, non recta videtur ipsius ratiocinatio, nec admittenda conclusio. Casus enim est de paucitate canonicorum, non vero de insufficienti numero inservientium ad missam conventualem celebrandam. Canonici, licet pauci, habere possunt et communiter habent in cathedralibus inservientium sufficientem numerum; quibus ad sacra famulantibus, celebrari potest et de facto celebratur solemnis missa. Difficultas autem proposita haec est: utrum in hoc casu, licet possibilis sit singulis diebus conventualis missa, ab ea tamen eximantur canonici qui pauci sunt numero. Porro lex de quotidiana conventuali missa omnino certa est; cumque aliunde possibilis sit legis observatio, concludendum est canonicos etiam paucos ea obligatione vinciri".

Cierto que, si Bouix pensara que bastaba la Misa Cantada, parece que debió objetar a Pignatelli que aún eran necesarios menos canónigos. Y, al no hacerlo, parece que presupone *aquí* la obligatoriedad de la Misa Solemne. Pero, como esto no pasa de ser una suposición nuestra, y en el resto de su obra parece por el contrario defender la Cantada, creemos mejor dejarle entre los autores de la sentencia ambigua.

b. *Partidarios de la Misa Solemne.*

1) Herdt afirma, de modo terminante, la obligatoriedad de la Misa Solemne. Así lo hace en su *Praxis Capitulorum* y en su *Praxis Pontificalis*. En la primera obra, se limita a afirmarlo [62] y cita en nota a Pallottini, para confirmar su sentencia. Pero los argumentos de Pallottini los hemos analizado ya.

En la segunda obra citada aduce un doble argumento [63]:

Primero. Los decretos, que cita en nota, de la S. C. C. *in Venulana* 17 de diciembre de 1718 y el de *In Salernitana*, 27 de septiembre de 1732. Ambos los hemos analizado antes, al refutar a Pallottini.

Segundo. El otro se desarrolla así: En la Misa Conventual hay que poner incienso. Ahora bien, el incienso significa Misa Solemne. Luego la Misa Conventual es Misa Solemne. Prueba lo primero con un decreto de la S. R. C. *Maceraten.* 14 de junio de 1845, 1 [64]. Pero el decreto se dirige a las Colegiatas, en que se canta la Misa (ubi, quotidie); luego no se puede hacer de él regla general, y menos para las catedrales. Además la costumbre inmemorial de

---

62 HERDT, *Praxis Capitulorum*, pag. 298.

63 HERDT, *Praxis Pontificalis*, tom. 1 Append. 2 num. 257 pag. 394. "Missa conventualis non tantum cantanda, sed etiam solemniter celebranda est cum diacono et subdiacono. Unde in feriali etiam missa tempore quadragesimali adhibendi sunt ceroferarii et apponendum incensum: et proinde diaconus et subdiaconus assistere debent, quia in missa quae cantatur sine ministris, altare non thurificatur".

64 *Decreta authentica C. S. R.*, vol. 2 num. 2890 pag. 326: "An in Ecclesiis Collegiatis, ubi quotidie in Quadragesima post nonam canitur ferialis Missa (quae Missa poenitentiae esse videtur) adhibenda sint ceroferaria et apponendum incensum?... Et S. R. C.... respondendum censuit: ...Affirmative in omnibus".

usar el incienso en la Misa Cantada no sólo es española, sino que está muy extendida por Europa [65].

2) Pallottini es el autor precodicial que más extensamente defiende la obligación de la Misa Conventual Solemne. Pero opino que sus argumentos, analizados más arriba, no prueban su aserto.

3) Pignatelli trata el asunto en su *Consultatio Canonica* 91. Trata de probar que no es obligatoria la Misa Conventual *diaria*, ya que puede existir colegio en cuanto hay tres miembros, y para cantar la Misa se necesitan por lo menos siete [66]. Luego supone que la Misa Conventual *cum cantu* es la solemne. No debe extrañarnos, ya que en el siglo 17 es cuando se está verificando la evolución hacia la Misa Cantada en los Cabildos y a él le interesa que la Solemne sea obligatoria para que exija mayor número de canónigos; y que así pruebe su argumento.

Concluyamos que, según nuestra opinión, los tres únicos autores precodiciales que defienden la obligatoriedad de la Misa Solemne, no lo prueban suficientemente. Si esto no fuese aceptado por alguno, creo que *al menos* nadie negará que los argumentos aducidos por estos tres no son tan apodícticos, que hagan *totalmente* cierta su sentencia, y en consecuencia tan falsa la de la Misa Cantada, que quede exenta de toda probabilidad intrínseca. Y con esto bastaría para que no obligase la Misa Solemne a tenor del canon 15.

c. *Partidarios de la Misa Cantada.*

1) Ferraris publica su *Bibliotheca canonica, iuridica, moralis, theologica*, en cuyo vol. 8, en la palabra *Canonici*, resume como en un índice las *Institutiones Ecclesiasticae* de Lambertini. Al hacerlo, distingue con exactitud entre la Misa que debe *cantarse* a diario, *la Solemne*, que queda reservada para los días festivos y domingos, y la Pontifical del Obispo [67]. No creo que se pueda dar a Ferraris más autoridad intrínseca que la de demostrarnos lo extendida que

65 Así en Alemania, Austria, Suiza, etc. es de uso inmemorial el *Rauchamt*.

66 PIGNATELLI *Consultationes Canonicae*, vol. 4 disp. 91 pag. 136. "Unde cum pro Missa [cantanda] requirantur saltem septem personae, nimirum celebrans, diaconus et subdiaconus, duo ceroferarii, thuriferarius, et acolythus, et pro choro, saltem quatuor, quia debet esse cum cantu..."

67 FERRARIS, *Bibliotheca Canonica...*, sub voce *Canonici*, tom. 8 pag. 60bs.

estaba la obra de Lambertini, y la aceptación que había encontrado. Pero no presenta ningún argumento por su cuenta.

2) Lambertini defendió, efectivamente, la sentencia actual, como se lo atribuye Ferraris. Usa la fórmula *cum cantu* [68], y ya hemos visto antes lo que dicha fórmula significa en este autor. Por otra parte, también vimos ya que conocía la costumbre de algunas basílicas romanas de celebrar la Misa Cantada, sin que objetase nada en contra.

3) Meratus también está claramente por la Misa Cantada, como vimos.

4) *Claramente defienden* nuestra sentencia Schneider [69] Schulte [70], Vering [71] y Wernz [72].

5) Suárez defiende que no existe ley ninguna general en la Iglesia por la que se obligue a celebrar la Misa Solemne. No trata por tanto, directamente de la Misa Conventual, pero, si creyese que había ley que obligase a que ésta fuese solemne, no podría negar tan rotundamente la existencia de una ley general [73].

---

68 LAMBERTINI, *Institutiones Ecclesiasticae*, inst. 107 § 12 tom. 2 pag. 249a. En este lugar dice textualmente: "Paragrapho secundo [así en el original] hujus institutionis plane ostendimus Missam Conventualem in Cathedralibus et Collegiatis coditie cum cantu celebrandam esse".

69 SCHNEIDER, *Die Bischöpflichen Domkapitel*, num. 209 pag. 317. En este lugar dice textualmente: "Dieselbe [la Misa Conventual] ist die *Missa Cantata* und wird nach der Terz gesungen". Para que quede claro lo que entiende por *Missa Cantata*, añade en nota: "Man unterscheid die *Missa Sollemnis*, welche cum ministris maioribus gefeiert wird, und die *Missa Cantata*, die einfach gesungene Messe". Loc. cit., not.

70 SCHULTE *Pflichten in Betreff des Kultus*, pag. 257. "Es müssen die Kapitularen dem Bischofe bei Ausübung der Pontifikalien und dem feierlichen Messelesen assistieren, in der Kathedrale den Chordienst verrichten und zu bestimmten Tagen und Zeiten das Officium absingen". Et nota 8 addit: "Es ist übrigens die Art, Zeit der Assistenz usw. auch in den meisten Statuten genau bestimmt".

71 VERING, *Lehrbuch des... Kirchenrechtes*, vol. 1 § 142 pag. 580. "Die Kapitulare haben täglich den Chordienst und zwar in Person zu leisten überhaupt den Gottesdienst in der Kathedrale zu versehen, worüber das Nähere in dem Kapitelstatutum bestimmt wird".

72 WERNZ, *Ius Decretalium*, tom. 2 part. 1 num. 788, Romae, 1906, pag. 590, sólo dice: "ut cantata rite est celebranda".

73 SUÁREZ, *Commentarii... in Tertiam Partem...*, disp. 87 sect. 1 num. 4 tom. 21 pag. 0305. "Adiungi tamen solet in his Missis quaedam peculiaris so-

D. **Conclusiones de los autores precodiciales**

1.ª Los autores no están concordes.

2.ª *Extrínsecamente* hay más por la suficiencia de la Misa Cantada.

3.ª Los argumentos *intrínsecos* de los partidarios de la Misa Solemne ciertamente que no quitan *todo* su valor a los de sus adversarios. Es más, creemos que son más fuertes que los que esgrimen los partidarios de la Misa Cantada.

4.ª Luego, en el caso más favorable a los partidarios de la Misa Solemne, estaríamos ante un *dubium iuris*.

5.ª En consecuencia, y a tenor del canon 15, no sería obligatoria la Misa Solemne.

6. Esto equivale a dar la razón a los partidarios de la Misa Cantada, que no es que defiendan que ésta sea obligatoria, sino sólo que no lo es la solemne.

2. Los autores postcodiciales

Sumario. — A. Exposición de las sentencias. — B. Análisis de los argumentos. — C. Conclusiones del análisis de los autores postcodiciales.

He podido consultar treinta autores postcodiciales sobre la cuestión presente. Para mayor claridad los distribuiré primero en grupos, conforme a lo que defienden, luego examinaré sus argu-

---

lemnitas, iuxta ecclesiasticum ritum, iuxta quem dici solent cum diacono, subdiacono, acclythis, etc., et hae dicuntur proprie Missae solemnes... An vero necesse sit, Missam interdum fieri cum hac solemnitate, id quaeri potest. Et dicendum videtur inprimis, non esse necessarium, ita semper fieri, ut constat ex usu Ecclesiae, et ex facto etiam Christi Domini; deinde satis esse consentaneum iuri etiam divino ut interdum ita fiat; ... Unde tandem concluditur, posse quidem alicubi esse obligationem aliquas Missas dicendi cum hac solemnitate; sed quia de hac obligatione non est una generalis lex pro tota Ecclesia lata, in diversis locis seu Ecclesiis, iuxta diversas consuetudines aut peculiares leges, consideranda et servanda erit talis obligatio, et ea supposita, in modo solemnitatis adhibendo, servandus erit ritus ab Ecclesia institutus, iuxta ea, quae in disp 83 et 84 dicta sunt".

mentos, para terminar con nuestras conclusiones sobre dicho examen.

A. Exposición de las sentencias

a. Callan sobre el problema.

OESTERLE, GERARDUS, *Praelectiones Iuris Canonici*, Romae 1931.

CABROL, F *Messe-VIII. La Messe dans la Liturgie*: DictTheolCath 10 1346ss

DizEccl [74], Torino 1953.

b. Usan la fórmula «cum cantu».

Código de Derecho Canónico, coment. al can. 413 § 2. Ed 4.ª, Madrid B. A. C. 7, 1952, pag. 162.

BADII CAESAR, *Institutiones Iuris Canonici*, Ed. 3.ª, Florentiae 1921, vol 1 num. 252 pag. 232.

BAREILLE, GEORGE, *Code de Droit Canonique*, vol. 1 num. 149, Montréjeau 1929, pag. 125.

BLANCO NÁJERA, FRANCISCO, *El Código de Derecho Canónico*, vol. 1 Cádiz 1942, pag. 274.

BOUUAERT F. C.-SIMENON G., *Manuale Iuris Canonici*, Gandae et Leodii 1951, tom. 1 num. 533 pag. 301.

CHELODI, IOANNES, *Ius de Personis*, num. 209, Tridenti 1927, pag. 348.

CORONATA, MATTHAEUS CONTE A, *Institutiones Iuris Canonici*, Romae 1949, vol. 1 pag. 344.

FERNÁNDEZ REGATILLO, EDUARDUS, *Institutiones Iuris Canonici*, vol. 1 Santander 1951, pag. 564.

MOTHON, IOSEPH PIE, *Institutions Canoniques*, art. 775, Paris 1922, pag. 244.

SIPOS STEPHANUS-GÁLOS LADISLAUS, *Enchiridion Iuris Canonici*, Ed. 6.ª § 54, 3, Romae 1954, pag. 237.

TOSO, ALBERTUS, *Ad Codicem Iuris Canonici Commentaria minora*, ad can. 413 § 2, Romae 1922, vol. 1 pag. 54.

c. Fórmulas obscuras

BLAT, ALBERTUS, *Commentarium Textus Codicis Iuris Canonici*, vol. 2, num. 453, Romae 1921, pag. 441.

---

74 El artículo sobre esta materia no está firmado. El Diccionario está dirigido por Mercati y Pelzer.

EICHMANN E. -MÖRSDORF K., *Lehrbuch des Kirchenrechts*, part. 1 § 78, IV, Paderborn 1949, pag. 410.
FALCO MARIO, *Corso di diritto ecclesiastico*, vol. 1, § 36, I, Padova 1935, pag. 151.
KIEFFER, G., *Chorgebet*: LexTheolKirch, Freiburg i. Br. 1930-1938, tom. 2 col. 895s.

d. Defiende la Misa solemne.

MARTÍNEZ DE ANTOÑANA, *Manual de Sagrada Liturgia*, num. 220, Madrid 1943, pag. 220.
MUÑIZ T., *Derecho Capitular*, num. 222, Sevilla 1917 [75].
TORQUEBIAU P., *Chapitres de Chanoines*: DictDroitCan 3, 576.
VERMEERSCH A, -CREUSEN J., *Epitome Iuris Canonici*, tom. 1 num. 512, Mechliniae 1933.
WERNZ, F. XAV. - VIDAL P., *Ius Canonicum*, tom. 2 num. 687, Romae 1923, pag. 733.

e. Defienden la Misa Cantada.

DE AMICIS, *Il Ceremoniale completo*, vol. 2 num. 30 [76].
BRYS J., *Iuris Canonici Compendium*, Ed. 10.ª, vol. 1 num. 510, Brugis 1947, pag. 418.
CAPPELLO, FELIX, *Summa Iuris Canonici*, Ed. 2.ª, vol. 1 num. 253, Romae 1932, pag. 564.
CLERCQ C. DE-DURAND H., *Traité de Droit Canonique*, num. 70, Paris 1946, pag. 481.
IONE, HERIBERTUS, *Commentarium in Codicem Iuris Canonici*, comment. ad can. 413 § 2, Paderborn 1950, vol. 1 pag. 325.
SAWICKI POLYCARPUS, *De Missa Conventuali in Capitulis*, Cracoviae 1938, pag. 86.
SOLANS J. -VENDRELL J., *Manual Litúrgico*, Barcelona 1953-1955, vol. 2 num. 385 pag 17s.

---

75 Nótese que está editado durante la *vacatio* del Código de Derecho Canónico.

76 Citado por SOLANS-VENDRELL *op. cit.*, tom. 2 num. 385 pag. 17s y MARTÍNEZ DE ANTOÑANA, *op. cit.*, num. 220 pag. 220, en pro de esta sentencia. En las ediciones que he podido manejar no se encuentra nada en dicho lugar, ni he podido encontrarlo tampoco en el resto de la obra.

Un criterio meramente *extrínseco* nos llevaría a afirmar que ninguna de las dos sentencias es cierta, y que por lo tanto no se prueba la obligatoriedad de la Misa Solemne; o lo que es lo mismo que basta que sea Cantada.

B. Análisis de los argumentos

Nos limitamos a exponer las opiniones de los autores que están en pro de la Misa Solemne o de la Cantada. Para comprobar lo que afirmamos de los demás, puede acudir el lector a los libros que hemos ido citando.

a. *Defensores de la Misa Solemne.*

Se limitan a afirmar su sentencia sin probarla Torquebiau, Vermeersch-Creusen y Vidal, en la continuación de la obra de Wernz, pues vimos antes que éste opinaba lo contrario. Muñiz añade tan sólo que se funda *in praescriptione Codicis;* pero ya hemos visto que el CIC usa la fórmula *cum cantu* que está en cuestión [77].

Martínez de Antoñana defiende la obligatoriedad de la Misa Solemne, pero admite en nota la probabilidad de la sentencia contraria, por la que cita a Herdt, *Praxis Capitulorum* c. 27 § 51, pasaje que ya hemos estudiado [78].

b. *Defensores de la Misa Cantada.*

Afirman sin aducir argumentos Brys, Clercq-Durand Bouuaert-Jombart y Jone [79].

Cappello [80] aduce en nota una consulta a la S. C. C. *Montis Politia-*

---

77 Torquebiau, *Chapitres de Chanoines:* DictDroitCan 3' 576; Vernzmeersch A.-Creusen J., *Epitome Iuris Canonici,* tom. 1 num. 512; Wer-Vidal, *Ius Canonicum,* tom. 2 num. 687 pag. 733; Muñiz, *Derecho Capitular,* num. 222.

78 Martínez de Antoñana, *Manual de Sagrada Liturgia,* num. 220 pag 220.

79 Brys J., *Iuris Canonici Compendium,* vol. 1 num. 510 pag. 418; Clercq C. de-Durand H., *Traité de Droit Canonique,* num. 70 pag. 481; Bouuaert-Simenon, *Manuale Iuris Canonici,* tom. 1 num. 533 pag. 301; Jone, *Commentarium in Codicem Iuris Canonici,* vol. 1 pag. 325.

80 Cappello, *Summa Iuris Canonici,* vol. 1 num. 253 pag. 564.

ni 23 de Febrero de 1856, (que se encuentra en *Thesaurus Resolutionum S. C. C.* vol. 115.p.104-117). Nada resolvió la Sda. Cong. en dicha sesión en espera del nuevo Obispo, pero en los diez años siguientes al menos no se volvió a proponer. A nosotros nos interesa consignar que la S. C. C. usa las fórmulas *cantare, cum cantu,* que ciertamente en el siglo 19 comprenden tanto la Misa Solemne como la Cantada; pero por tratarse precisamente de la fórmula en cuestión no queremos aún dar como seguro su valor.

También cita Cappello su obra *De visitatione Sacrorum Liminum, I* p. 612, que no he conseguido localizar.

Sawicki es el autor más interesante entre los defensores de la Misa Cantada, y probablemente el más fidedigno entre todos los que tratan este asunto, ya que dedica una larga disertación a la Misa Conventual.

Cierto que no se dedica tan sólo a la determinación de la cuestión que nos ocupa, sino también a otras muchas relativas a la Misa Conventual, especialmente en los Religiosos obligados al Coro. De todos modos su obra es de gran interés para la cuestión.

Ya hacia el fin de ella escribe sobre nuestro asunto:

> «An celebratio in cantu significet idem ac celebratio solemniter seu cum ministris sacris? Sententia negans probabilior nobis videtur. Verum est, antiquitus missam in cantu semper solemnem significasse. Nihilominus iam diu invaluit mos celebrandi Missam simpliciter cantatam sine ministris, qui mos hodie dici debet non solum toleratus sed approbatus. Legislator optime sciebat celebrationem Missae sine ministris sed in cantu esse factum communissimum, cur igitur accuratius non dixerit si vellet, ut missa conventualis celebraretur solemniter seu cum ministris sacris?» [81].

Creo que coincide con el cuadro que hemos trazado nosotros, y en el que hemos procurado determinar con mayor exactitud en qué tiempo comienza a aparecer la Misa Cantada, cuándo se va introduciendo en la Conventual, y finalmente, desde cuándo supo el legislador con toda certeza este uso, que no creyó debía corregir, esto es, desde tiempos de Benedicto XIV. Podemos añadir que an-

---

81 SAWICKI *De Missa Conventuali in Capitulis,* pag. 86.

tes de la promulgación del C. I. C. era práctica muy extendida en Europa, menos en España, celebrar la Misa Conventual, sólo cantada. Lo que ciertamente no pudo ignorar el legislador, ya que trabajaron en el Código canonistas de tan diversas naciones.

Finalmente Solans-Vendrell defiende la Misa Cantada, pero cree que en los días festivos obliga la Solemne [82].

C. Conclusiones del analisis de los autores postcodiciales

1.ª *Extrínsecamente* creemos que ambas sentencias tienen a su favor autores de suficiente prestigio y en número suficiente para poderse seguir.

2.ª *Intrínsecamente* apenas se puede decir nada, porque casi todos los autores se limitan a afirmar la cosa. Pero por lo menos es cierto que ninguno derroca los argumentos de sus adversarios, y que, por lo tanto, quedan ambas sentencias probables.

3.ª Por lo tanto en la *práctica* es cierto que no obliga la Misa Solemne, a tenor del canon 15. Lo que equivale a decir, que en la *práctica* la única sentencia que se mantiene es la de la Misa Cantada; ya que ésta no niega que se pueda celebrar la Misa Solemne, sino sólo que sea *obligatoria.*

3. La Jurisprudencia

Como es sabido la de los Tribunales Romanos no crea Derecho, por lo que tan sólo nos interesa saber si de la Comisión de Intérpretes del Código ha emanado alguna declaración.

Pero en nuestro caso nada se ha promulgado [83].

---

82 SOLANS-VENDRELL, *Manual Litúrgico*, vol. 2 num. 385 pag. 178. "Respecto a la conventual cantada, vimos que la conventual coral debe celebrarse *in cantu*, como no haya indulto apostólico para rezarla; pero además las Catedrales, todos los domingos y días festivos, tienen obligación de cantarla solemne o con Ministros sagrados, mientras que las Colegiatas, sólo tienen obligación de cantarla cada día, y sólo en las grandes festividades, señaladas por el obispo, deberán cantarla solemne".

83 FERNÁNDEZ REGATILLO, *Interpretatio et Iurisprudentia Codicis Iuris Canonici*, num. 164ss. 272ss, Santander 1949, pag. 108s. 193s.

4. La Analogía

Podría tal vez invocarse el canon 416, que dice:

> «In statutis capitularibus iusta designetur norma, ad quam canonici et beneficiarii in servitio altaris fungantur per turnum tum officio celebrantis tum etiam ministerio diaconi et subdiaconi, exclusis tamen ab hoc ministerio dignitatibus, canonico theologo, poenitentiario et, si praebendae distinctae habeantur, canonicis ordinis presbyteralis.»

Podría decirse que se supone en este canon la obligatoriedad de la Misa Solemne, ya que se señala hasta el turno. Creemos, sin embargo, que no es así, y que sólo es disposición *hipotética* para los sitios o para las ocasiones en que se celebre. Pues, por supuesto, *está permitido* que sea Solemne; y hasta puede ser que los estatutos peculiares, o la fundación, o la voluntad del Sr. Obispo la impongan. Además, que ciertamente habrá días, en que por la solemnidad de la fiesta o porque el Sr. Obispo celebre de Pontifical, es menester la asistencia de los Ministros Sagrados.

En los demás casos, se mantiene la conocida *regula iuris*, que cita Pignatelli: *«Dispositio proveniens ex aliquo praesupposito non habet locum, nisi praesuppositum comprobetur»*, que creo aplicamos con justicia a nuestro caso, por tratarse de una disposición hipotética a mi juicio.

5. Las Leyes particulares

Sumario.—A. El Acta fundacional. — B. Los Estatutos Capitulares.

Hemos demostrado, a lo que creo, que no existe obligación general para toda la Iglesia Latina de que la Misa Conventual Catedralicia sea solemne. Esto no quiere decir que *en una determinada Iglesia Catedral* no pueda existir tal obligación. En caso de existir, puede provenir de varias causas, de las que queremos analizar algunas.

Comencemos por las leyes particulares. Puede ser que en nuestro caso se presenten dos clases diversas, que vamos a tratar rápidamente por separado:

A. El Acta Fundacional

Suele distinguirse una doble clase de ley fundacional: la *estricta*, que son las condiciones puestas por el fundador en el acto de la fundación; y la *lata*, que son los estatutos dados en la erección, pero no por el mismo fundador.

La *Ley de fundación estricta*, es respetada por el CIC., como puede verse, por ejemplo en los can. 396 § 2 y 422 § 2. En sí está por encima de un Obispo y del Capítulo, que por tanto no pueden modificarla. Unicamente, en casos excepcionales, podría resultar *imposible* de cumplir o en abierta contradicción con un canon, en cuyo caso quedaría abrogada, a tenor del can. 6, 1.º Tal sería el caso a mi juicio, de una ley fundacional que impusiera la obligación de la Misa Solemne, si por el escaso número de capitulares fuese imposible de cumplir sin mermar las vacaciones, a que da derecho el canon 418 § 1. En efecto, la ley fundacional la considera el CIC como ley particular, ya que dos veces la exceptúa de la derogación (can. 396 § 2 y 422 § 2).

Por lo tanto, cuando, en el canon 418 § 1, no la excluye, a pesar de que lo hace cuatro cánones más tarde (en el 422 § 2), parece indicar que quiere que queden abrogadas en este caso incluso las leyes fundacionales.

Por el contrario *la ley fundacional lata* es un mero Estatuto capitular, que puede ser modificado por el Capítulo con la aprobación del Sr. Obispo (can. 410 § 2).

B. Los Estatutos capitulares

Ordena el canon 410 § 1 que los tengan todos los Capítulos, y se observen. El § 2 determina el procedimiento de su aprobación, mutación y abrogación.

Pero no se trata de leyes verdaderas, ya que conforme a la sentencia más probable, los Capítulos no tienen potestad legislativa, ni en sede vacante. Tampoco se convierten en leyes por la aprobación episcopal subsiguiente; como, en caso paralelo, la confirma-

ción pontificia no eleva a leyes pontificias los decretos de un concilio provincial [84].

Estos Estatutos pueden imponer la obligatoriedad de la Misa Solemne a un cabildo determinado; pero, como indicamos, puede el mismo capítulo cambiarlos con la aprobación del Sr. Obispo, a tenor del canon 410 § 2.

6. La costumbre

Sumario —A. Clase de costumbre que sería este uso. — B. Condiciones de la consuetudo pretes ius.

Es cierto que en algunos sitios se usa aún el tener la Misa Conventual Solemne a diario. Pero ¿da lugar tal uso a una costumbre obligatoria?

A. Clase de costumbre que sería este uso

Estamos ante una ley de sentido dudoso; y una costumbre que la determinase podría creerse que era *consuetudo secundum ius*, a la que habíamos de aplicar el conocido aforismo que recoge el canon 29: «*Consuetudo est optima legum interpres*».

Pero la mayoría de los canonistas se inclinan hoy a considerar que estas costumbres que determinan el sentido de una ley dudosa son *praeter ius*. Así por ejemplo Michiels [85], Van Hove [86], Cicognani-Staffa [87]. Michiels da esta sentencia por común hoy, y sólo cita en contra a Vermeersch-Creusen [88].

---

84 Fernández Regatillo, *Institutiones Iuris Canonici*, Santander 1951, vol. 1 num. 560; Wernz-Vidal, *Ius Canonicum*, vol. 2 num. 674, pag. 718; Conkonata, *Institutiones Iuris Canonici*, vol 1 pag. 447; Blanco Nájera, *El Código de Derecho Canónico*, vol. 1 pag. 272.

85 Michiels G., *Normae Generales Iuris Canonici*, Paris 1949, vol. 2 pag. 194.

86 Van Hove, *Prolegomena ad Codicem...*, vol. 1 pag. 243.

87 Cicognani H. J.-Staffa D., *Commentarium ad Librum Primum Codicis Iuris Canonici*, Romae 1939-1942, vol. 2 num. 12 pag. 175.

88 Michiels, *op. et loc. cit.*

B. Condiciones de la «consuetudo praeter ius»

Están reseñadas en el canon 28, y suelen enunciarse con las tres palabras: *tempus, animus, scientia.*

1. *Tempus*: se exigen cuarenta años. Estrictamente aún no se han cumplido desde la entrada en vigor del CIC (19 de mayo de 1918).

2. *Animo de obligarse.* Creo que sin ofensa de nadie se puede afirmar que no puede presumirse, es más, que normalmente faltará en un Cabildo. Los gruesos volúmenes de las resoluciones de las S. C. C. y S. R. C. me parece argumento irrefragable, ya que están llenos de peticiones de Cabildos, que intentan librarse o disminuir su carga. Peticiones que proceden de todas partes; y que son explicables, ya que en muchas ocasiones estos mismos canónigos son profesores del Seminario, etc., por lo que se ven sobrecargados de trabajo.

3. *Scientia.* La exigen los canonistas apoyados en la palabra *scienter* que se encuentra en el texto del canon. Así lo señalan Vermeersch-Creusen [89] Coronata [90], Michiels [91], Van Hove [92], Ojetti [93], Regatillo [94], etc. Significa que los que echan sobre sus espaldas una obligación *praeter ius* han de practicar los actos que originen la costumbre, a ciencia y conciencia de que no estaban obligados a ponerlos.

Y como *odiosa sunt restringenda* creo que debía probarse claramente que durante cuarenta años se han dado continua y simultáneamente las otras dos condiciones dichas, *animus* y *scientia*, lo que creo difícil de probar.

---

89 Loc. cit.

90 CORONATA, *Institutiones Iuris Canonici*, vol. 1 pag. 42 not. 1.

91 MICHIELS, *Normae Generales...*, vol. 2 pag. 130.

92 *Commentarium Lovaniense in Codicem Iuris Canonici* vol. 5, tom. 3, num. 144

93 OJETTI B. *Commentarium in Codicem Iuris Canonici*, Romae 1927, vol. 1 pag. 186.

94 FERNÁNDEZ REGATILLO, *Institutiones Iuris Canonici*, vol. 1 pag. 112.

RESUMEN FINAL

Hemos llegado al fin de nuestro cometido, y por ello vamos a recoger, en unas conclusiones, lo que creo haber demostrado a lo largo de todo este artículo:

I. *Las fuentes del canon* 413 § 2.

1. Demuestran la obligatoriedad de que la Misa Conventual Catedralicia se celebre *cum cantu*.
2. Dicha fórmula significa en ellas, tanto la *Misa Solemne*, como la *Cantada*.

II. *Los autores precodiciales y postcodiciales:*

1. En ambos grupos predominan los defensores de la no obligatoriedad de la Misa Solemne.
2. Los argumentos aducidos por los partidarios de la obligatoriedad en modo alguno demuestran la falsedad de la sentencia contraria, por lo que ésta permanece sólidamente probable.
3. Por lo tanto, a tenor del canon 15, no es obligatoria la Misa Solemne; lo que equivale a dar la razón a los partidarios de la Misa Cantada, ya que éstos no defienden que no se pueda celebrar Solemne, sino sólo que es obligatoria.
4. Esta conclusión es el mínimo, porque podría parecer a algunos que los partidarios de la no obligatoriedad demuestran su tesis positivamente.

III. *El argumento de la analogía:*

1. Se funda en el canon 416, pero parece una disposición hipotética.
2. Por lo tanto, no parece que tenga valor probativo.

IV. *En casos particulares:*

1. Puede haber Catedrales concretas obligadas a celebrar a diario la Misa Conventual como Solemne.
2. Tal obligación no proviene de ley general, por lo dicho.

3. Pero puede provenir de diversas causas: Ley Fundacional, Estatutos, costumbre *praeter ius*, orden del Excmo. Sr. Obispo, etc.

4. Esta obligación particular exige prueba en cada caso.

5. Puede ser derogada por procedimiento, que variará en cada caso concreto, conforme a la fuente de que haya dimanado la obligación particular.

V. *Por lo tanto:*

1. A tenor del canon 413 § 2 no es obligatorio que la Misa Conventual Catedralicia sea Solemne.

2. No existe ley general ninguna que obligue a celebrar con dicha solemnidad la Misa Conventual Catedralicia en la Iglesia Occidental o Latina.

Manuscritos teológicos postridentinos de la Biblioteca de la Universidad de Sevilla

por

Eduardo Moore, S. I.

El origen del fondo manuscrito de la Biblioteca de la Universidad de Sevilla podemos decir que no tiene historia: proviene, como otros fondos similares, de la expropiación de los conventos y casas religiosas. No existe, que sepamos, ningún catálogo antiguo, total o parcial, de las diversas procedencias.

Los que hoy presentamos provienen, en su mayor parte, de casas religiosas andaluzas. Es más, un buen porcentaje lo constituyen los *reportata* de las lecciones que en ellos se daban. Hay algunas relecciones salmantinas, que se conservaban, sin duda, en las bibliotecas de los conventos, y de ellas pasaron a la de la Universidad. El mayor número de autores son jesuítas; pero hay también franciscanos, dominicos, carmelitas, agustinos, clérigos menores y trinitarios. Nos quedan testimonios escritos, para poder reconstruir en algunos períodos la enseñanza teológica de entonces, por ejemplo, en el Colegio de San Hermenegildo de Sevilla.

La importancia de estos manuscritos para el estudio de la teo-

logía postridentina ha sido ya señalada por otros investigadores, y no hay por qué repetir sus razones [1]. Por lo que se refiere a los manuscritos que presentamos, quisiéramos tan sólo señalar que ni Sevilla, ni Granada, ni Córdoba, ni Cádiz fueron en los siglos XVII y XVIII centros famosos de saber teológico, como lo fué Salamanca en el XVI. Pero, quizá por eso mismo, nos pueden servir de orientación, para poder apreciar en su justo valor la enseñanza teológica de esos siglos. Algunos de estos manuscritos fueron después editados, otros están escritos por los mismos profesores; en su mayoría, sin embargo, son apuntes de discípulos que componían así su texto. Nos reflejan todos el saber teológico de esta época y los métodos de exposición y enseñanza de la Teología.

Como suele suceder en esta clase de escritos, también encontramos en ellos datos curiosos para historias particulares. Por ejemplo, hay una curiosa nota, en castellano, sobre los profesores del Colegio de San Hermenegildo en 1617 (330-46); una lista de los discípulos del convento de S. Rafael de Córdoba de la Provincia Bética de los Descalzos de S. Diego en 1783 (331-26); las vicisitudes de Fr. Mateo Cuadrado, al tener en 1609 que dejar Ubeda, donde estudiaba Filosofía, por celebrarse allí Capítulo, (330-22), etc.

Los nombres de los autores de los manuscritos, que ahora presentamos, son en general poco conocidos. Hay algunos de Diego Granado, y otro atribuído a Francisco de Lugo. De varios no hemos podido conseguir noticias. El de D. Pedro González de Mendoza sobre la *Historia del Concilio de Trento* no está citado por los editores.

Seguimos el orden de signatura que actualmente tienen en la Biblioteca. Los que ahora presentamos y describimos constituyen aproximadamente la mitad del fondo. Al final, daremos un índice alfabético de autores y obras.

Damos cuenta solamente de los que tratan materias teológicas o filosóficas. Hemos, por tanto, eliminado los de asunto puramente histórico, parenético y jurídico. De éstos señalaremos los que tie-

---

1 Véase, por ejemplo: ALDAMA, José A. DE, S. I., *Manuscritos teológicos postridentinos de la Biblioteca municipal de Porto:* ArchTeolGran 1(1938) 7s; BELTRÁN DE HEREDIA, VICENTE, O. P., *La Teología en nuestras Universidades del Siglo de Oro:* AnalSacrTarr 14(1941) 23ss.

nen alguna relación con las disciplinas, que hoy día se consideran propiamente teológicas.

Todos son códices. En su gran mayoría están encuadernados en pergamino. Por eso, omitimos el repetir en cada uno de ellos estas notas, y sólo hablamos de la encuadernación, cuando lo están en piel, o no tienen ninguna.

En general están bien conservados, y no son de difícil lectura.

Quiero dar las gracias a D. José Montoto, Director de la Biblioteca, y a D. Juan Tamayo, por las facilidades que me han dado para la confección de este catálogo. Tengo que agradecer también la ayuda que me han prestado mis hermanos Luis y Miguel Angel en la transcripción y lectura de muchos de ellos.

Cod. 330-1: 155 × 205 mm., 352 fols.

OBSERV. Sin foliar. El cuarto tratado *In Metaphysicam Aristotelis* está incompleto, con varios folios en blanco.

ANN. El primer tratado comenzado en Octubre de 1714.

AUCT. PEDRO JIMÉNEZ DE SAN JOSÉ F. M. OBS. En el título del primer tratado, encontramos estas noticias del autor: «Per F. Petrum Ximénez a D. Iosepho, strictioris Observantiae S. Didaci in Baetica Provinciae [sic] alumnum et in Conventu S. Bernardini de Bornos Lectorem inculte elaborata [clara... elucidatio]. Anno Dominico 1714, tertio nonas octobris feliciter incepta.»

CONT. 1. *Clara perutilisque explanatio in Logicam parvam Aristotelis iuxta theologorum Principis, Doctorumque subtilis, subtiliumque Doctoris Ioannis Duns Scoti phoenitiam mentem.*

INC. Pars prima Logicae parvae seu Summularum. Liber primus. De obiecto primae operationis intellectus. Cuicumque operationi intellectus proprium correspondet obiectum; et est illud quod per illum percipitur vel percipi potest et nequit per aliam operationem cognosci seu percipi.

EXPL. [f. 55] C<a>edant hucusque dicta in Dei, perpuraeque Matris ejus, Saraphici B. N. nec non faventis Patroni N. B. Paschalis Baylon, omniumque caelicolarum. Amen.

2. *In Logicam magnam seu Dialecticam maiorem Aristotelis.*

INC. [f. 57]. Prologus. Ecce (charissimi discipuli, dilectissimi in Domino filii) ecce sto ad ostium et pulso, si quis audierit vocem meam et aperuerit mihi ianuam, intrabo ad illum (unicuique vestrum sapientia divina Apoc. 3 clamat).

Tractatus 1 Logicae Magnae. Disp. 1 Proemialis ad Logicam.

EXPL. [f. 107]. Cui rationabile obsequium praestantes nostrorum ipsi sit gloria, laus, honor et imperium in saecula saeculorum. Amen.

3. *Tractatus secundus Logicae Magnae.* Disp. 1 de universalibus in communi.

INC. [f. 109]. Porphirius philosophus, secta platonicus, et religione aliquando catholicus, a qua tamen propter crudelitatem Aureliani, et Broclesiarii, quorum tempore floruit, postea separatus, et christianae religionis acerrimus impugnator factus, habuit pro condiscipulo Originem et pro discipulo Chrysarium nobilem virum romanum.

EXPL. [f. 168] et Beatissimam, Purissimamque Matrem eius puro corde orate, Seraphicum P. N. Franciscum insimulque Patronum nostrum B. Paschalem condicitus amate, ut quorum auxilio hucusque perveniamus. Amen. Valete et Deum pro me pauperculo orate.

4. *In Metaphysicam Aristotelis brevis expositio.*

INC. [f. 169]. Praeludium. Ad scientiarum Reginae arcana perscrutanda, ad theologiae moralis fructus degustandos, ad scientiam praestantissimam et utiliorem, quae totum nostrae Methaphysicae trascendit, post longum acumen accedimus, sero tamen.

EXPL. [f. 224v]. Quaestio tertia et ultima. Quomodo naturae superiores distinguantur ab inferioribus, et cum ipsis identificentur [7 fol. en blanco].

5. *In 8 Physicorum libros Aristotelis.*

INC. [f. 232]. Prologus proemialis. Vias tuas, Domine, demonstra nobis, et semitas tuas edoce nos, ut simul cum veritate naturali, quam corde quaerimus, Te per te, qui es via, veritas et vita, invenire valeamus.

EXPL. [f. 333] sed prae omnibus seraphico doctissimo

Patrono nostro B. Paschali, cuius patrocinio muniti in postero die sollemnis sui integri corporis translationis finem Physicae invenimus, et ad aliam laborem transimus in Dei nomine. Amen. [1 fol. en blanco].

6. *In tres libros Aristotelis de Anima clara.*

INC. [f. 336]. Prologus Proemialis. Ecce (praeclari Fratres, verbo quidem, dum corde, dilecti in Domino filii) ecce, quod concupivi, iam video, quod speravi, id teneo.

EXPL. [f. 369]. Memores denique stote in vestris orationibus mei pauperculi magistri vestri, ut simul vobiscum mihi hic sit finalis aeterna gloria. Amen.

Cod. 330-2: 150 × 200 mm., 312 fols.

OBSERV. Sin foliar.

ROTUL. XIMÉNEZ. *De Voluntate divina.*

AUCT. ILDEFONSO JIMÉNEZ. Nació en Jaén en 1595. Entró en la Compañía de Jesús en 1611. Enseñó Retórica, Filosofía y Teología. Fué Vice-Rector del Colegio de Granada. Murió el 26 de Agosto de 1648. Véase SOMMERVOGEL C., *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus, Paris* 1890-1932, tom. 4 col. 799.

CONT. *Tractatus de voluntate divina ad quaestiones* 19, 20, 21 *primae Partis Sancti Thomae.*

INC. Ad lectorem. Dei optimi voluntate tractatum de eadem aggredimur, qui quidem multis suisque quaestionibus tam ardue quam aliis praeeminet, ut utilissima...

EXPL. Finis secundae partis huius tractatus voluntatis divinae. Pars tertia. De virtutibus quae in voluntate divina reperiuntur aut ab illa reiciendae sunt. [Sólo existe este título. Hay dos hojas en blanco a continuación].

Cod. 330-3: 150 × 220 mm., 203 fols.

OBSERV. Sin foliar.

ROTUL. ALONSO JIMÉNEZ. *De Potentia.*—LOC. Lecciones del Colegio de San Hermenegildo de Sevilla.—ANN. 1634.

AUCT. ILDEFONSO JIMÉNEZ. Véase Cod. 330-2.

CONT. *Tractatus primus de divina potentia et de eius obiecto*

seu termino in universum ad quaestionem 25 *Primae Partis Sancti Thomae.*

INC. Ad lectorem. Multa sunt, ingenue lector, quae nos ad tractatum istum prae aliis impulerunt.

EXPL. Et denique haec pro praesenti tractatu de omnipotentia Dei sufficiant, in cuius laudem Deiparaeque Mariae quae diximus c<a>edant.

Cod. 330-4: 150 × 200 mm.

OBSERV. Sin foliar. El primer tratado está incompleto; quedan claros como para completarlo. El segundo comienza en el fol. 99.

ROTUL. ZAÑARTU. *De Legibus et Actibus humanis.* — SCRIB. BALTASAR DE LOS REYES AZEVEDO. ANN. El segundo, Octubre de 1682-Junio de 1683.

AUCT. JUAN DE ZAÑARTU. Jesuíta de la Provincia de Andalucía. Murió en 1695. Véase SOMMERVOGEL, *op. cit.*, tom. 8 col. 1464.

CONT. 1. *Disputationes Theologicae Morales de Legibus.*

INC. Proloquium. Disputationes theologicas de legibus instituimus, ratione auditorum utilitatis studiosorum; est enim cognitio legum utilissima et necessaria ad praxim confessariorum, ut munus suum recte obeant in dirigendis conscientiis et gubernandis poenitentibus ut bene et meritorie operantes in Deum tendant.

EXPL. Iis positis requisitis obligat consuetudo non minus quam lex; ergo. Plurima de dispensatione, abrogatione, privilegio et epicheia.

2. *Disputationes Theologicae Morales de bonitate et malitia humanorum actuum ad quaestiones Primae Secundae Sancti Thomae Aquinatis, a quaestione* 18 *usque ad* 20.

INC. Proemium. Annis elapsis disseruimus de duplici regula humanorum actuum, nempe de conscientia, regula immediata et proxima et de lege, regula mediata et remota..

EXPL. Atque dicta cedant in honorem et gloriam Dei Optimi Maximi, Beatissimaeque Virginis Deiparae ab omni semper peccati originalis foeditate immunis, necnon in honorem sanctorum Apostolorum Petri et Pauli, sanctae Matris Ecclesiae perlucidorum luminum et capitum stellis

abundantium. Ac tandem in obsequium Parentis nostri Divi Ignatii de Loyola huius nostrae perillustris fraternitatis institutoris et in vestri animorum utilitatem. Corona imposita fuit a baccalaureo Balthasare a Regibus et Acevedo, 3 kalendas Iulii anno instauratae salutis 1683.

Cod. 330-5: 150 × 210 mm., 194 fols.

OBSERV. Sin foliar. El primer tratado se extiende hasta el fol. 94. Sigue uno en blanco. El segundo empieza en el folio 96. Al final hay 3 folios en blanco.

ROTUL. ZAÑARTU. *De restitutione, mutuo et usura.*—SCRIB. BALTASAR DE REYES AZEVEDO. ANN. 1679-1681.

AUCT. JUAN ZAÑARTU. Véase Cod. 330-4.

CONT. 1. *Disputationes morales de restitutione.*

INC. Explicuimus anno superiore materiam de usuris in qua brevi calamo nonnulla de restitutione tetigimus prout res postulabat; nunc fusius ac diligentius materiam de restitutione tractare aggredimur.

EXPL. Cedant utique in gloriam Dei Optimi Maximi, necnon in laudem Beatissimae Virginis Mariae ab omni originis labe semper immunis, sanctissimique Patriarchae Ignatii de Loyola optimi Parentis, atque tandem sanctorum Apostolorum Petri et Pauli, in quorum pervigilio annuo huic labori coronidem imponimus, quarto kalendas Iulii anno a partu Virginis 1681, a baccalaureo Balthasare a Regibus et Acevedo, sub correctione Rev. Patris M. Ioannis a Zañartu e Societate Iesu, Moralis theologiae professoris dignissimi.

2. *Disputationes theologicae de Mutuo et Usura*

INC. Praelocutio. Notitia contractus mutui et usurae quae in ipso comitatur, adeo necessaria est ad munus confessarii recte obeundum, ut omnino superfluum existimem illius utilitatem commendare...

EXPL. Atque haec sufficiant de hac materia, ad laudem et gloriam Dei optimi maximi atque B. M. V., absque peccati originalis labe conceptae, necnon in sanctorum Apostolorum Petri et Pauli, in cuius pervigilio sumus, honorem, ac tandem sancti nostri Parentis Ignatii de Loyola. Quar-

to kalendas iulii anno Domini nostri Iesu Christi 1680. Balthasar a Regibus et Azevedo.

Cod. 330-6: 140 × 210 mm., 151 fols.

OBSERV. Sin foliar.

ROTUL. ZAPATA. 2 *Pars de Incarnatione.*

SCRIB. FRANCISCO DE SANDOVAL, estudiante teólogo de primer año. ANN. 1676.

AUCT. PEDRO ZAPATA. Nació en Antequera en Agosto de 1629. Entró en la Compañía de Jesús, el 15 de Septiembre de 1644. Enseñó Retórica, Filosofía y Teología, en Sevilla. Prepósito de la Casa Profesa de Sevilla. Provincial de la Provincia de Andalucía. Murió en Sevilla, el 12 de Abril de 1697. Véase SOMMERVOGEL, *op. cit.*, tom. 8 col. 1464s.

CONT. *Secunda pars controversiae de divini Verbi Incarnatione et Perfectionibus Christi.*

INC. Controversia prima de fine seu motivo Incarnationis. Quaestio prima: An Deus incarnatus fuerit ita ad redimendum genus humanum, ut Christus non veniret ex vi praesentis decreti, si homo non peccasset.

EXPL. Et omnia cedant in Dei laudem et honorem Deiparae, sine labe peccati originalis conceptae, necnon divi Aurelii Augustini et parentis nostri D. Ignatii de Loiola, S. Francisci Xaverii et B. Stanislai Kostka, numinis nostri tutelaris.

Cod. 330-7: 150 × 205 mm., 140 fols.

ROTUL. ZAPATA. *De Trinitate. Parte* 1. - SCRIB. BALTASAR DE LOS REYES AZEVEDO. - ANN. Comenzado en septiembre de 1679.

AUCT. PEDRO ZAPATA. Véase Cod. 330-6.

CONT. *Controversiae Theologicae de augustissimo Trinitatis mysterio.*

INC. Controversias instituimus, auditores mei, de augustissimo Trinitatis mysterio, principe Theologiae parte. De eo per plura saecula Concilia et Ecclesiae Patres dilucide egerunt.

EXPL. Sed sola productio ad intra, utpote personae infinitae communicat[ur] essentia divina, est summa intensione communicata, siquidem nulla alia maior excogitari potest; ergo, etc.

Cod. 330-8: 150 × 210 mm., 159 + 143 fols.

OBSERV. El segundo tratado tiene al final 22 folios en blanco.

ROTUL. ZAPATA. *De scientia Dei media.* - SCRIB. BALTASAR DE LOS REYES AZEVEDO. - ANN. 1681-1683.

AUCT. PEDRO ZAPATA. Véase Cod. 330-6.

CONT. 1. *Controversia de scientia Dei circa futura contingentia creata arbitrii, tam conditionata quam absoluta, seu de scientia Dei media.*

INC. Praeloquium. Placuit, auditores mei, quod et vobis gratum futurum esse spero, Dei scientiam circa futura contingentia arbitrii creati contemplari, qua nihil potest mirabilius nobis occurrere.

EXPL. [f. 159v] Hic pedem figimus in pervigilio Apostolorum Petri et Pauli; [ ] Faxit Deus ut quae a nobis dicta sunt cedant in laudem omniscientis Dei, necnon in honorem Immaculatae Virginis et Matris Dei Mariae, divi Augustini, Parentis Nostri D. Ignatii et Beati Stanislai Kostkae quinta kalendas Iulii, anno Domini 1682. A Baccalauro Balthasare a Regibus et Azevedo.

2. *Controversia secunda de scientia absoluta Dei circa futura contingentia arbitrii creati.*

INC. Dissertatio prima. An Deus infallibiliter cognoverit futura contingentia absoluta. Sectio prima. Deus certo et infallibiliter ab aeterno cognovit futura contingentia absoluta.

EXPL. [f. 119] Tandem, auditores mei, post tot annos quos in docendo philosophiam et theologiam scholasticam posui, adhuc, etsi a vobis non recedam, invitus ab hoc munere recedo. Scio elucubrationes meas quid rude et impolitum esse; illis tamen incumbere diutius meus genius amabat, spe uberioris fructus deceptus vel amore discipulorum captus. Hic theologiae scholasticae magisterio renuntio, die 15 maii divo Isidoro Agricolae sacro, ad alia Superiorum iussu vocatus. Faxit Deus ut ea quae hucusque docui cedant

in laudem Dei omnipotentis, necnon in honorem Immaculatae Virginis Mariae, divi Augustini, Parentis nostri D. Ignatii de Loyola et Beati Stanislai Kostkae, anno Domini nostri 1683.

Cod. 330-9: 150 × 205 mm., 164 fols.

ROTUL. ZAPATA. *De Incarnatione.* 3.ª *pars.* - SCRIB. BALTASAR DE LOS REYES AZEVEDO. - ANN. 1677-1678.

AUCT. PEDRO ZAPATA. Véase Cod. 330-6.

CONT. *Tertia pars controversiae de divini Verbi Incarnatione et Perfectionibus Christi.*

INC. Controversia prima. De sanctitate humanitatis Christi Domini. Dissertatio prima. An Christi humanitas sanctificetur formaliter per unionem hyposthaticam. Sectio prima. Natura unionis hyposthaticae explicatur. Subsectio prima. An Unio hyposthatica distinguatur realiter ab humanitate et Verbo divino.

Ad tertiam et ultimam partem, non dignitate sed ordine partium de divini Verbi Incarnatione et perfectionibus Christi venimus: in eaque, ut tam vestro omnium commodo quam utilitati prospiciam, ita brevitati operam dabo ut etiam nihil a theologis disputatum omnino intactum relinquam: et ut hanc meam de brevitate oppignoratione fidem possim repignorare, statim rem absque ullo alio praeludio aggredior.

EXPL. Haec sufficiant pro praesenti materia. Et omnia cedant in Dei honorem et sanctissimae et Immaculatae Deiparae, divi Aurelii Augustini, sancti Patris Ignatii de Loyola et beati Stanislai Kostka laudem. Finis coronat opus.

Cod. 330-10: 150 × 205 mm., 193 fols.

ROTUL. ZAPATA. *De Trinitate. Parte* 2.ª - SCRIB. BALTASAR DE LOS REYES AZEVEDO. - ANN. Septiembre de 1680 - Julio 1681.

AUCT. PEDRO ZAPATA. Véase Cod. 330-6.

CONT. *Controversiae theologicae de augustissimo Trinitatis mysterio. Secunda pars huius materiae.*

INC. Dissertatio secunda. An principium quo divinae processionis consistat in absoluto an relativo. Sectio pri-

ma. An detur in Deo naturalis potentia realis seu principium quo divinarum processionum physicum. Subsectio prima. Conclusio, sententia affirmativa statuitur.

EXPL. Haec sufficiant disseruisse pro ingenii mei tenuitate de profundissimo et beatissimo Trinitatis mysterio, eaque cedant in Dei omnipotentis gloriam et in honorem B. M. V., a primo suae conceptionis instanti omni labe originali immunis, et sancti Patris Ignatii de Loyola et beati Stanislai, quasi angeli mei tutelaris, necnon in beatorum apostolorum Petri et Pauli et divi Regis Magi Balthasaris cuius nomine in gratiae fonte perpolitus fui. Primo kalendas iulii, anno Domini 1681.

Cod. 330-11: 150 × 205 mm., 209 fols.

ROTUL. ZAPATA. *De Dei gratia sive de auxilio.* - SCRIB. BALTASAR DE LOS REYES AZEVEDO. - ANN. Septiembre 1678-julio 1679.

AUCT. PEDRO ZAPATA. Véase Cod. 330-6.

CONT *Controversiae scholasticae de divina gratia auxiliante et mira eius cum libero arbitrio concordia.*

INC. Proloquium. Explicui, auditores mei, pro ingenii mei tenuitate, mysterium Incarnationis, Verbum Incarnatum hominem factum fore Nazarenum nostrum floritiorem Iesum Christum, qui inclinavit...

EXPL. Haec sufficiant, et cedant in honorem Dei omnipotentis et in honorem et gloriam B. M. V. Deiparae, ab omni peccati labe semper immunis, sancti Patris Ignatii, divi Aurelii Augustini et beati Stanislai, et tandem in honorem sanctorum apostolorum Petri et Pauli, in quorum pervigilio huic annuo labori coronidem imponimus. A baccalaureo Balthasare a Regibus et Azevedo, iulii nonis, anno a partu Virginis et salutis nostrae 1679.

Cod. 330-12: 150 × 200 mm., 128 + 57 fols.

OBSERV. Las siete cuestiones que ocupan la segunda parte del códice tienen una sola foliación, distinta de la del primer tratado. Hay tres folios en blanco sin numerar entre los folios 13 y 14.

ROTUL. VILLAVICENCIO. *Physica.* - LOC. Colegio Mayor de Santo Tomás de Sevilla. ANN. 1676-1677.

AUCT. BARTOLOMÉ DE VILLAVICENCIO. Dominico. Lector de Artes en el Colegio Mayor de Santo Tomás de Sevilla en 1676. Prior del Convento de Cádiz en 1699. Provincial de la Provincia Bética de la Orden de 1705 a 1709.

CONT. 1. *Commentaria super octo libros Physicorum Aristotelis iuxta miram Angelici nostri Praeceptoris doctrinam.*

INC. Prologus. Hactenus, auditores carissimi, ens caliginoso velamine a sensu prorsus remotum pro nostri ingenii exiguitate patefecimus, nunc mens nostra caligini usufacta in claram physicae naturalis aream translata, quasi repentina luce ofuscatur, sed breve spero gaudium accipietis, cum virentia et amoena eius prata perambuletis.

EXPL. Pro explicatione huius difficultatis et totius physicae, hucusque dicta sufficiant. Quae etiam cedant in vestrorum utilitatem et praecipue in laudem et gloriam omnipotentis Dei, Beatissimae Virginis Mariae, necnon fulgentissimi Ecclesiae luminaris D. Thomae Aquinatis, quibus haec scripta libentissime dicamus. Et iterum cedant in aliquale obsequium illustrissimi domini ac semper D. mei. D. Deza, huius maioris Collegii D. Thomae Aquinatis hispalensis munificentissimi mihi fundatoris. Die 16 ianuarii anno Domini 1677.

2. *Cuestiones varias*:

Quaestio celebris: Utrum essentia distinguatur realiter ab existentia in rebus creatis. Sectio prima: Proponuntur notabilia quaedam et referuntur sententiae.

[f. 7] *Quaestio celebris*: Utrum existentia sit perfectior simpliciter essentia.

[f. 14] *Quaestio praecipua ex libris de generatione*: Quomodo fiat augmentum intensivum qualitatis.

[f. 21] *Quaestio principalis*: Utrum in generatione substantiarum fiat resolutio usque ad materiam,

[f. 24v] *Quaestio celebris*: Quodnam sit subiectum proprium accidentium.

[f. 49] *Aliquot quaestiones selectae ex libris de Anima. Quaestio prima*: Utrum anima rationalis sit incorruptibilis ab intrinseco.

[f. 54] *Quaestio valde celebris*: Utrum intellectus sit simpliciter perfectior voluntate.

EXPL. f. 57v.

Cod. 330-13: 150 × 205 mm., 222 fols.

OBSERV. Faltan los folios 31-40 y 71-108.

ROTUL. *Sermones de San Juan.* - LOC. El primer tratado, Convento de Utrera. - ANN. El primer tratado, 1656-1657.

AUCT. DIEGO DE VELASCO. O. C. Lector en el Colegio de Utrera de la Orden en el curso 1656-1657.

CONT 1. *Artis logicae prima pars. De Dialecticis Institutionibus quas Summulas vocant.*

INC. Operis dedicatio. Hoc exploratum esse vellem, neminem hucusque, auditores desideratissimi, publici instituti.

EXPL. Ultimam imposuimus manum nostrae dialecticae, die 28 mensis novembris anno 1657. Finis coronat opus.

2. [f. 112v] *Disputationes in universam Aristotelis naturalem philosophiam in Octo libros Physicorum, disputatae iuxta Angelici Magistri D. Thomae Aquinatis miram doctrinam.*

Cod. 330-14: 150 × 200 mm., 344 fols.

OBSERV. Sin foliar.

ROTUL. VILLAMARÍN. *De Paenitentia.*

AUCT. HERNANDO DE VILLAMARÍN. Nació en Sevilla en 1588. Entró en la Compañía de Jesús. Profeso de cuatro votos. Maestro de Artes y Teología. Murió en Sevilla el 24 de Septiembre de 1628.

CONT. *Commentarii ad quaestiones Sancti Thomae de Paenitentia, a questione* 84 *et deinceps.*

INC. Merito quidem S. Thomas, agens de sacramentis Novae Legis, quarto loco disputat ab hac quaestione 84 de sacramento Poenitentiae. Postquam enim disputavit de sacramento baptismi, qui vitam spiritualem nobis confert, et deinde de confirmatione, qua adversus inimicorum spiritualium tela munimur, ac deinceps de eucharistia, cuius spirituali cibo nutrimur et in vita spirituali semel accepta conservamur, tandem de poenitentia agit

EXPL. [f. 344v] In quaestionibus duodecima, decimotertia, decimoquarta et decimoquinta ad primum, tractat S.

Thomas de satisfactione. De satisfactione enim in communi egimus nos in prima huius controversiae parte, tractatu 3, d. ultima. De satisfactione autem sacramentali disseruimus in prima parte, dissertatione 4, in quattuor ultimis sitis. Et 16, 17, 18 et 19 disserit de absolutione, de qua ego in prima huius controversiae parte, dissertatione prima. Haec sint, auditores mei, quae de virtute et sacramento poenitentiae vobis danda haberem, nunc autem claudo tam perlongam controversiam dicendo illud quod canit Ecclesia. Sit nomen Domini benedictum, ex hoc nunc et usque in saeculum. A solis ortu usque ad occasum laudabile nomen Domini. Finis.

Cod. 330-18: 145 × 200 mm., 130 fols.

Observ. Sin foliar. El último folio suelto con una nota.

Rotul. Baena. *De Restitutione.* - Loc. Sevilla. - Scrib. D. Martín de Ulloa. - Ann. 1730.

Auct. Caspar Baena. Nació en Sevilla el 8 de Diciembre de 1693. Entró en la Compañía de Jesús, el 26 de Septiembre de 1709. Hizo sus últimos votos el 2 de Febrero de 1727. Murió en Córdoba, el 19 de Junio de 1738. Véase Uriarte J. E. - Lecina M., *Biblioteca de Escritores de la Compañía de Jesús, pertenecientes a la antigua Asistencia de España, desde sus origenes hasta el año* 1773, Madrid 1925ss, part. 1, tom. 1 pag. 621.

Cont. *Tractatus moralis de restitutione in communi in Secundam Secundae Doctoris Angelici, quaestione* 62.

Inc. Auditoribus. Aggredior, hispalenses mei, perdifficilem theologiae moralis tractatum de restitutione.

Expl. [f. 129v] Et haec sufficiant de hac (ut inquit Molina) molesta oblongaque materia restitutionis, quam in compendium redigere conatus sum. Si quid in hac opella laude dignum inveniatur, cedat in obsequium omnipotentis Dei, Virginis Mariae, ab originali labe semper immunis, necnon in sancti Regis Ferdinandi Ecclesiae ornamenti Hispaniae decoris et nostrae felicissimae civitatis aureae coronae. Valete.

Cod. 330-19: 150 × 210 mm., 217 fols.

OBSERV. Sin foliar.

ROTUL Ilegible. — SCRIB. MANUEL XUAREZ y JUAN DE CASTRO. Este último agustino.—ANN. 1654.

AUCT. JOSÉ DE VILLANUEVA. De la Orden de San Agustín.

CONT. 1. *Diversi theologiae tractatus de praedestinatione, scilicet sanctorum, necnon de auxiliis ad illam conducentibus, ac denique de peccatis, quae sunt illius effectus.*

INC. Praedestinatio componitur ex verbo *destino* et praepositione *prae*. Verbum autem *destino*, ut notat Aegidius

EXPL. Exemplum habetur in principe permittente peccata, quae in lupanaribus committuntur, quia in illis reperit utilitatem ad vitanda maiora et graviora scelera; neque propterea dicimus principem moveri ad illam utilitatem amore prosecutivo illorum peccatorum, sed solum ad illorum permissionem seu permissivum amorem, quod idem est ac dicere princeps non vult peccata quae in lupanaribus fiunt sed vult illa permittere ad vitanda maiora pericula; sic notandum est in praesenti quaestione. De qua satis.

2. [f 121] *Tractatus de auxiliis divinae gratiae ad mentem N. F. D. B. Aegidii Romani, Augustinensium antesignani.*

INC. Huius tractatus materia satis difficilis est, et consequenter de ea pauca sunt commentati antiqui theologi cum Magistro in II [Sentent.], dist. 26. Recentiores vero cum S. Thoma in Primam Secundae, q. 3. Nos vero cum N. B. Aegidio in II, dist. 26, q. 2.

EXPL. [f. 143v] Respondeo ad argumentum distinguendo maiorem: omne ens creatum [Y así acaba]

3. [f. 144] *Tractatus de peccatis ad mentem nostri fundamentarissimi doctoris B. Aegidii Romani...*

INC. Peccatum tripliciter accipitur: latissime, late et proprie.

EXPL. [f. 216r] Et haec dicta sufficiant pro hac materia. Utinam dicta cedant in laudem et gloriam sanctissimi Triados, scilicet omnipotentis Patris, sapientissimi Filii et ardentissimi Spiritus Sancti. Nec non dulcissimi nominis Iesu et B. Mariae Virginis, sub titulo de Regla, N. P. Augusti-

ni, N. F. D. Aegidii et omnium sanctorum coelestis curiae, qui omnes intercedant pro nobis. Amen. Fr. Ioannes de Castro, Augustinus.

Cod. 330-21: 150 × 220 mm., 228 fols.

OBSERV. Unica foliación a través de los dos tratados que contiene. Letra del siglo 16. La rotulación casi ilegible.

ROTUL. DELGADO. *De Trinitatis mysterio.*

AUCT 1. PEDRO DELGADO. Dominico. Lector de Prima. Citado en ALFONSO DE CABRERA, pag. 322b.

2. PEDRO DE CUETO. Natural del Consejo de Vega (Asturias). Tomó el hábito en la Provincia de Andalucía de la Orden de Santo Domingo. Eximio en doctrina y elocuencia. Lector de Vísperas. Publicó el sermón «Honras que la M. I. y N. ciudad de Córdoba dedicó al M. R. y Venerable Presentado Fr. Francisco de Posadas, hijo del convento de Scala Caeli de la Orden de Predicadores, en el Real Convento de San Pablo de Córdoba, 1714.

CONT. 1. *Tractatus de sacrosancto Trinitatis mysterio.* De PEDRO DELGADO.

INC. Postquam S. Thomas egerat, in hac prima parte, de perfectionibus absolutis divinis, utpote ordine dicendum prioribus, modo altissimum Trinitatis mysterium explorandum aggreditur ..

EXPL .. non solum cum subtantia actus adimplentis praeceptum, sed etiam cum illius libertate connectitur. 3.º argumentatur Arrubal [Y así acaba].

2. *Materia de Incarnatione cum D. Thoma ad Tertiam Partem, a quaestione prima, cum dubiis et quaestionibus elucidata, quae his temporibus agitari solent.* De PEDRO DE CUETO.

INC. [f. 129] Prologus. Mirifico ordine, ut solet, Angelicus Doctor ad consummationem totius theologiae, post consideratum ultimum finem...

EXPL. [f. 224] Tandem petes quid dicendum de praeputio Christi Domini. [Así acaba].

Cod. 330-22: 150 × 200 mm., 56 + 203 fols.

OBSERV. El último folio de la primera foliación, en blanco. Tiene cortada la portada.

ROTUL. Ilegible. — LOC. Ubeda y Córdoba. — SCRIB. FR. MATEO CUADRADO. — ANN. 1608-1609.

AUCT. FRANCISCO CUADRADO. Trinitario.

CONT. *Tractatus Summularum.*

INC. Proemium. Cum ad Dialecticam Aristotelis, tirones, instituere conemur [..] dum introductoriam modo reliquam materiam, ut sitis ad difficultates, ave damus.

EXPL. [f. 53v] Plura alia quae hic solent disputari omitto cum nullius ponderis ac momenti sint neque necessitatis ad Logicae introductionem. Et haec dicta sufficiant, prout ad praesens attinet de hoc tractatu Summularum ad laudem Sanctissimae Trinitatis, cuius filii nominamur et sumus. Laus Deo. Amen. Finis huius tractatus Summularum. Finitus die 21 mensis iunii anno a partu virgineo 1609. Fray Mateo Cuadrado audiente.

2. *Introductio ad Aristotelis Logicam.*

INC. Proemium. Cum iam sit expletus tractatus Summularum

EXPL. At vero a privatione ad habitum non est regressus, et quomodo hoc fiat sequenti dubio dicemus. Dubium unicum. Utrum a privatione ad habitus sit possibilis regressus.

Cod. 330-23: 150 × 210 mm., 175 fols.

OBSERV. En el folio 173 hay una dedicatoria a D. Pedro de Angulo, y siguen una serie de proposiciones.

ROTUL. M. S. *Philos. Comment. in Logicam.* — LOC. Colegio de Santa Catalina de Córdoba.

AUCT. Anónimo.

CONT. *Commentarii in universam Aristotelis Logicam.*

INC. Hactenus epitome brevi dialecticae inclusae tradidimus, geographos imitantes, qui parva tabella terrarum ambitum convertentes, brevibus lineis depingunt.

Expl. Hactenus pro toto dialectico opere, et quidquid studii et sollertiae adhibitum est cedant in honorem sancti Thomae (?), quem doctrinae patronum colimus et B. Catherinae, quam Collegii Patronam veneramur.

Cod. 330-24: 150 × 210 mm., 329 fols.

Rotul. Fasson. *In Beatitudinem.* — Loc. Colegio de San Hermenegildo de Sevilla. — Scrib. Francisco Xav. López Cebreros. Ann. 1762-1763.

Auct. Tomás Fasson S. I. Nació en Sevilla en 1716. Ingresó en la Compañía de Jesús, el 13 de Junio de 1733. Hizo la Profesión de cuatro votos, el 15 de Agosto de 1750. Murió en Rímini el 2 de Noviembre de 1785. Véase Uriarte-Lecina, *op. cit.*, part. 1 tom. 2 pag. 562; *Catalogo de los Padres y Hermanos de la Compañía de Jesús de la Provincia de Andalucía* 1701-1767, Madrid 1910, pag. 51.

Cont. *Disputationes scholasticae de Beatitudine in Primam Secundae, a questione prima ad quintam Angelici Praeceptoris.*

Inc. Praelocutio. Quis sit finis nostrae inquisitionis, quaque sit ratione obtinendus, investigamus.

Expl. [f. 324] Ut ex integro haec materia adimpleatur, restat hic agendum de aureolis et dotibus beatorum. Haec sacrae paginae methaphora, qua beatificatio nostra appellatur spirituale matrimonium seu spiritualis desponsatio animae nostrae cum Christo videri potest apud Patren Antonium Mayr, t. 1, tract. 3, disp. 1, q. 2, a. 5 usque ad 6, ubi difuse agit de hac re. Esta disputa por estar malo no la escribí, y por hallarse en cualquier impreso, puse la atencedente nota, para si llega a manos de algún curioso vea no quedó la materia imperfecta. Hispali die 28 mensis iunii anni Domini 1763, in Collegio D. Hermenegildi, Regis et Martyris Sacro, a me Francisco Xaverio López Cebreros purpurato alumno Collegii Immaculatae Conceptionis B.V.M. eiusdem Societatis et theologorum saecularium.

Cod. 330-27: 160 × 210 mm., 126 fols.

Observ. Sin foliar.
Rotul. *Summulas de Fuentes.*
Auct. Fuentes. Jesuíta.

CONT. *Micrologicae Disputationes, vulgo Summalae nuncupatae, philosophici cursus opus primum.*

INC. Prolocutio. Vos maiora vocant, auditores optimi, neque reputetis hucusque vos attigisse maiora, etsi inter minimos minoresque habitos vocatosque vos fuisse maiores...

EXPL. Utinam memoria teneatis, mente quoque discutiatis regulas et praecepta hoc opere contenta, in quo quidquid rude sit et exile tenuitatis nostraeque libenter adscribo. Si quid vero limatum sit et utile acceptum refero sanctissimis protectoribus D. Ignatio de Loyola et D. Cyro martyri, sub quorum auspiciis praesens opus, sicut inceptum est sic et feliciter absolutum. Valete.

Cod. 330-28: 150 × 220 mm., 139 fols.

ROTUL. VEGA. *De Gratia Christi.*—ANN. 1672.

AUCT. ILDEFONSO DE VEGA. Nació en 1627. Religioso de la Orden de Predicadores. Murió en 1697. Véase ARRIAGA G. DE, *Historia del Colegio de San Gregorio de Valladolid,* Valladolid 1940, tom. 3 pag. 190.

CONT. *De gratia Christi.*

INC. Proemium. Angelicus praeceptor ad sex priores quaestiones Tertiae partis, resolutio octava, quae exiguntur ad plenam intelligentiam assumptionis naturae humanae...

EXPL. Tertio argumentatur... quia gratia habitualis est prior in Christo quam gratia unionis, quae est propria illius. Respondeo, negando consequens. Ad probationem distinguo antecedens. Proprium eiusdem generis concedo, proprium alterius generis, nego antecedens; concedo consequens. Et haec sufficiant de gratia personali Christi Domini. Finis huius operis. Finita est haec materia die 3 decembris anno Domini 1672.

Cod. 330-31: 160 × 220 mm., 557 fols.

ROTUL *Mística radical* del P. MTRO. FR. PEDRO VÁZQUEZ JINOCO.

AUCT. PEDRO VÁZQUEZ. Nació en Badajoz, el año 1683. Hizo su profesión religiosa en el Convento de la misma ciudad, el 17 de mayo de 1705. Fué Colegial del Colegio Mayor de Santo Tomás de

Sevilla. Muy versado en el conocimiento de Santo Tomás, hasta el extremo de poder recitar de memoria cualquier artículo de la *Suma*. Murió en el Colegio de Santo Tomás de Sevilla, el 17 de enero de 1749. Véase QUÉTIF J.-ECHARD J.—PAPILLON A. A., *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, Lutetiae Parisiorum 1931s, fasc. 9-12 pag. 873bs.

CONT. *Mistica Radical.*

INC. En el nombre de N. S. Jesucristo, Dios y Hombre verdadero y de su Madre santísima, Nuestra Señora la Virgen María. Digo lo primero, que por si acaso tocase en esta obra, para mayor explicación seria, cosas de algunas personas que vivieron, murieron...

EXPL. Con esta máxima generalísima, vamos a las materias místicas en que hallaremos esperanzas de muchas alegrias, que hacen suaves y llevaderas las amarguras de los desamparos y penares, y que se ofrecen en estos caminos más altos, lo que reduciré a tres capítulos: lo primero esperanzas muy altas os conseguirá bienes del agrado de Dios en esta vida; para que el alma más sirva a Dios y las almas más le sirvan, ve el alma lo mucho que Dios la ha favorecido sacándola del [Así acaba. Varios folios en blanco].

Cod. 330-36: 150 × 210 mm., 482 fols.

OBSERV. En piel. Incompleto y mal tratado. Hay sólo 342 folios útiles. Hay una nota al comienzo que dice: «En este tomo irán, después de la materia *De Trinitate*, las otras materias, que corren ya impresas en los dos tomos 1.º y 2.º Esta materia *De Trinitate* está más lata en el traslado que escribió nuestro definitorio, pues aquí sólo lo que el autor dijo a sus discípulos en el Aula».

ROTUL. SAN MIGUEL. *De Trinitate* 1.º, 3.º El segundo tratado, *Sacra Theologia*, sin foliar.

AUCT. JUAN DE S. MIGUEL. Carmelita Descalzo. Murió después de 1730. Véase *Bibliotheca Carmelitana*, Aurelianis 1752, tom. 2 col. 56.

CONT. *Tractatus de Sacrosancto mysterio Trinitatis.*

INC. *Tractatus de sacrosancto mysterio Trinitatis.* [Siguen dos folios de Indices] Disputatio prima: De processionibus divinis in communi. Conceptus communis conceptum praecedit particularem, ideoque istius postponitur scientia, quia illius debet praeferri notitia.

EXPL. [f. 162] Sufficiat igitur nostri tractatus brevis elucidatio, quia tempus nos cogit, ut licet inviti per plura celeriter transeamus. Utinam cedant omnia in gloriam et honorem summae Trinitatis, Beatissimae Virginis Mariae, P. P. N. N. Eliae, Ioseph et Teresiae, Angelici Doctoris D. Thomae cuius doctrinae vel in modo loquendi contrarietas libenti animo revocato.

2. *Sacra Theologia.*

INC. Proemium Oculis offertur grata, mentique propinatur iucunda perlustris arbor, cuius pretiositas in medio terrae, cuius altitudo nimia, cuius magnitudo fortis, cuius proceritas contingens coelum, cuius aspectus tam feliciter fulget extensus ut universae terrae attingat terminos...

EPI. [f. 161] Haec pro hoc tractatu dicta sufficiant. Quae utinam cedant in laudem et gloriam Dei omnipotentis, Virginis Mariae de Monte Carmelo, P. P. N. N. Eliae, Ioseph, Teresiae et Ioannis a Cruce, nec non gloriosae Virginis et martyris S Barbarae, et praecipue Angelici Doctoris D. Thomae cuius doctrinae si quid adversum docemus, libenti animo retractamus.

3. *Tractatus de voluntate Dei et praedestinatione sanctorum.*

INC. [f. 170] Quaestio 1.ª An voluntas detur in Deo. Nomine voluntatis intelligenda venit quaedam potentia tendens in bonum ab intellectu propositum, cuius existentia ventilatur, non solum ut eius certitudo constet, sed robur rationum, quibus a D. Thoma demonstratur.

EXPL Replicatur: Voluntas movetur a volito realiter diverso; sed voluntas divina terminatur ad volitum creatum realiter ab ipsa diversum: ergo moveretur realiter ab illo.

Respondetur: dist. mai.: a volito ut obiecto primario, Concedo· ut obiecto secundario, nego. Solum movet voluntatem [Así acaba el folio y el manuscrito].

Cod. 330-37: 170 × 230 mm., 333 fols.

OBSERV. Sin foliar.

ROTUL. VARGAS. *De Gratia.* (Original para la imprenta).

AUCT. BERNARDO DE VARGAS. Nació en Málaga el 9 de marzo de 1679. Entró en la Compañía de Jesús, el día 1 de enero de 1694. Enseñó Retórica, Filosofía y Teología en el Colegio Romano. Prefecto

de Estudios y Superior en Sevilla. Calificador del Santo Oficio. Rector de los Colegios de la Concepción y de San Hermenegildo en Madrid y Sevilla. Muerto en Cádiz el 19 de marzo de 1752. Véase SOMMERVOGEL, *op. cit.*, tom. 8 col. 461s.

CONT. *Cursus theologicus speculativus, sive scholasticus, selectarum quaestionum compendio traduntur. Tractatus quintus. De gratia auxiliante et sanctificante in Primam Secundae D. Thomae Doctoris Angelici.*

INC. Prolocutio. De divinae gratiae disputationibus, optimi adolescentes, mihi praefari decreto; ad erigendos namque conciliandosque discendis animos ita per se sufficit elucidandi argumenti propositio. Agendum est de iis divinae providentiae mediis quibus coelestis agricola naturam nostram..

EXPL. Superest ut ab ipso gratiae auctore petamus, ut nostram elucubrationem, quam gratia praeveniente incepimus, et comitantem ad finem usque perduximus, subsequentis gratiae benedictionibus prosequi dignetur; ne quae speculando de gratia didicimus, sine gratiae fructu didicisse. erubescamus.

Cod. 330-38: 160 × 210 mm., 153 fols.

ROTUL. VARGAS *De generatione, coelo, anima et metaphysica.* — LOC. Sevilla. — SCRIB. JUAN BESCINES DE LA VEGA.—ANN. 1670.

AUCT. IGNACIO VARGAS. Jesuíta.

CONT. *Disputationes in libros Aristotelis Stagiritae de generatione, de coelo, de anima et de metaphysica.*

INC. Prologatio. Postquam octo physicorum libros, ea quae corporibus omnibus naturalibus consistat tradidimus, quaeque tradendae iuxta quosdam labores annuos...

EXPL. Ens quod per se dicit substantiam, quia in se naturaliter et directe; accidens vero dicit ens in alio, quia non in se; sed ad summum in alio naturali. Finis.

Cod. 330-39: 160 × 220 mm., 474 fols.

OBSERV. Sin foliar.

ROTUL. VARGAS. *De virtutibus cardinalibus.*

CONT. *Cursus theologicus speculativus sive scholasticus. Tractatus septimus: De virtutibus cardinalibus in Secundam Secundae D. Thomae Doctoris Angelici.*

INC. Disputatio 1.ª De prudentia, fortitudine ac temperantia. Inter primam et duas alias quas nominavi virtutes cardinales mediat iustitia. Sed quoniam de hac potissimum fuse disputandum est, ideo de illis aliis primum disseremus.

EXPL. Postlocutio. Finem iam disputandi facimus, dilectissimi adolescentes. Dicta enim sufficiunt abunde ut de iustitia, iustam et bonam mensuram doctrinae dedisse, videamur. Coagitatam et superfluentem dare non licet cum in materia iustitiae locus non sit gratiosae liberalitati. Quid quod diuturnior disserendi labor, ut mihi molestus, ita et vobis ingratus accideret? Hinc profecto et praeter iustitiam agerem, et a gratia quam longissime abessem; nam gratia quae grata non est, gratia nulla est. [Siguen 2 fols. de índices].

Cod. 330 40: 160 × 220 mm., 372 fols.

OBSERV. Sin foliar.

ROTUL. P. BERNARDO DE VARGAS. *De Sacramentis.*

AUCT. BERNARDO DE VARGAS. Véase Cod. 330-37.

CONT. *Cursus theologicus speculativus sive scholasticus. Tractatus tertius: De Sacramentis in genere et de Eucharistia in specie, in Tertiam Partem D. Thomae Doctoris Angelici.*

INC. Praelocutio. Sacramenti nomen, optimi adolescentes, rei obscurae et latentis ideam animis statim obicit; unde elucubrationum quas aggredimur difficultas in ipso limine nos excipit.

EXPL. Restat adhuc pars aliqua longaque via; sed refecti doctrina de sacramento eucharistico, illam conficimus. Disputavimus quae de poenitentiae sacramento. Emenso itinere, perveniemus, sperare licet, ad montem Dei Horeb: hoc est Sinai; in quo Deus legem promulgans cathedram totius theologiae collocavit ut ad eius montis radices infinite sapientis magistri vocibus aures pias, et cor accommodemus ad religiose sapiendum sancteque vivendum. Valete.

Cod. 330-41: 160 × 220 mm., 101 fols.

ROTUL. *De Scientia.* — LOC. Colegio de Santa Catalina de Córdoba.—ANN. 1676.

AUCT. IGNACIO DE VARGAS. Jesuíta.

CONT. *Tractatus unicus de divina scientia. Disputationes scholasticae et commentaria super Primam D. Thomae, doctoris Ecclesiae, partem per unicam quaestionem videlicet primam.*

INC. Praelocutio. Divina scientia praestantique et sublimitate elegantia dat illa divini Spiritus Sancti exclamatio: O altitudo divinae sapientiae et scientiae Dei...

EXPL. Quapropter Deus sibi ipsi est speculum necessarium creaturarum; quia necessario cognoscit in se omnes creaturas; beatis vero est speculum voluntarium, quia beatus solum videt in Deo creaturas quando Deus vult et quos vult Deus. Faciat ipse Deus Optimus Maximus ut ad perfectam ipsius scientiae Dei intuitionem transferamur. Interim haec suo loco de infinita Dei cognitione dixisse sufficiat. Quarto kalendas iulii 1677.

Cod. 330-42: 160 × 220 mm., 433 fols.

OBSERV. Sin foliar.

ROTUL. VARGAS. *De virtutibus.*

AUCT. BERNARDO DE VARGAS. Véase Cod. 330-37.

CONT. *Cursus theologicus speculativus sive scholasticus. Tractatus sextus: De virtutibus theologicis in Secundam Secundae Partem D. Thomae doctoris Angelici.*

INC. Praelocutio. Propositum laborem prosequentes, optimi adolescentes, nos opportune cum Apostolo theologiam quam aggredimur disputationis hoc lemmate praescribens argumentamur: *Nunc manet fides, spes, charitas, tria haec* (1 Cor. 13). Trina haec theologica virtus, triplex est chorus quo sol iustitiae pulcherrimam suae Trinitatis imaginem hominum depingit.

EXPL. Ex hucusque traditis didicimus Deum quem fide cognovimus, quem possidendum speramus, sine fine diligendum esse. Haec ergo sit nostra finalis conclusio: ut Deum sine fine redamemus, qui in caritate perpetua nos praedilexit.

Cod. 330-43: 160 × 230 mm., 510 fols.

OBSERV. Sin foliar.

ROTUL. VARGAS *De Incarnatione.*

AUCT. BERNARDO DE VARGAS. Véase Cod. 330-37.

CONT. *Cursus theologicus speculativus sive scholasticus. Tractatus octavus: De Incarnatione divini Verbi in Tertiam Partem D. Thomae Doctoris Angelici.*

INC. Praelocutio. De Verbi divini sacrosancti Incarnatione tractatum cum vobis damus, optimi auditores, totius theologiae compendium dare, negabit nullus qui summam omnium theologorum sententiam perspectam habaet.

EXPL. Hoc opus aeternitatem sibi postulat, ipso Christo, scribente Ioanne, XVII: Haec est vita aeterna ut cognoscant Te solum Deum verum et quem misisti Iesum Christum. Hoc operemur, hoc petamus ab auctore nostrae salutis, ut sicut ipsum in tempore per fidem cognoscimus, sic in aeternitate beata contemplemur.

Cod. 330-44: 160 × 230 mm., 346 fols.

OBSERV. Sin foliar.

ROTUL. VARGAS. *De Paenitentia.*

AUCT. BERNARDO DE VARGAS. Véase Cod. 330-37.

CONT. *Cursus theologicus speculativus sive scholasticus. Tractatus decimus et ultimus. De Paenitentiae virtute et sacramento in Tertiam Partem D. Thomae Doctoris Angelici.*

INC. Praelocutio. Poenitentia, optimi adolescentes, severa et austera virtus, de qua praesentes instituimus disputationes, moerorem et iustitiae nomen prae se fert et re ipsa inducit.

EXPL. Postlocutio [...] Quod si poenitentia erratorum veniam promeretur, hunc fructum habebit poenitentia et pudor meus, ut vos pro vestra humanitate, meis erroribus veniam concedatis. Valete.

Cod. 330-45: 150 × 215 mm., 161 fols.

OBSERV. El folio 158 en blanco. Siguen los índices.

ROTUL. VARGAS. *De Trinitate.* Loc. Colegio de Santa Catalina de Córdoba.—ANN. 1680.

AUCT. IGNACIO DE VARGAS. Jesuíta.

CONT. *Tractatus de altissimo Trinitatis mysterio.*

INC. Ad auditores. Investigandum et exponendum suscipimus secretum illud Trinitatis quod nulla visibilis aut invisibilis creaturarum poterit investigare. Nam ut ad Iustinum imperatorem in sua epistula summus Pontifex Hormisda testatur quod inutiliter et periculose conabimur, nisi suppliciter Dei numinis implorato lumine quo humani ingenii imbecillitas in altissimum Divinitatis abyssum possit assurgere.

EXPL. [f. 157] Rogas 3.° An quando una persona mittitur mittantur omnes? Respondeo negative, quia ut diximus Deus non mittitur; attamen quando una persona mittitur, necesse est quod omnes specialiter applicentur termino ad quem mittitur; quod solum ratione circumincessionis necesse est quod ubicumque sit una persona divina, sint et aliae; et ubicumque una specialiter est ut applicentur et specialiter aliae propter unitatem naturae et essentiae. At haec de abstracto Trinitatis mysterio dicta sufficiant, quae in ipsius Triadis [gloriam] aliqualiter cedant, necnon B. Deiparae absque originali culpa conceptae. Cordubae, pridie Idus februarii 1680.

Cod. 330-46: 160 × 210 mm., 291 fols.

OBSERV. Foliado hasta el folio 60. Al final del folio 291v hay una curiosa nota en castellano sobre los Profesores del Colegio de San Hermenegildo de Sevilla en 1617.

ROTUL. VERGARA. *Liber de generatione animalium.* — Loc. Colegio de San Hermenegildo de Sevilla. ANN. 1617.

AUCT. ANTONIO DE VERGARA. Jesuíta.

CONT. *Libri de generatione animalium.*

INC. Post librorum de coelo explicationem quam voce tenus vobis dedimus ad duos de generatione et corruptione sive de ortu et interitu explanandos cum Aristotele des-

cendimus; nec immerito; congrua enim doctrinae ratio exigit ut post tractatus de corpore naturali ..

EXPL. Sic enim fiet ut divinis oculis gratissimi quod ardenter expetitis Deo tandem per infinitam annorum myriadem perfruamini, ad cuius gloriam eiusque Matris semper Immaculatae honorem cedant omnia quae vobis hoc philosophiae triennio et antetriennio retorices voce et scriptis ex animo dedimus, si non quantum voluimus, certe quantum potuimus pro mentis et corporis viribus. [Sigue una nota en castellano].

Cod. 330-47: 160 × 220 mm., 121 fols.

OBSERV. Foliados hasta el 39. Parece autógrafo.

ROTUL. IGNACIO DE VARGAS. *De Sacramento Eucharistiae.* — LOC. Córdoba.—ANN. 1674.

AUCT. IGNACIO DE VARGAS. Jesuíta.

CONT. *Tractatus unicus complectens disputationes morales et scholasticas de sanctissimo Eucharistiae sacramento, in Tertiam Partem D. Thomae Aquinatis, a quaestione* 73 ad 82.

INC. Iucundissimam nec minus gravem atque difficilem de Eucharistia controversiam exponendam aggredimur, quod temerario et inutili ausu conabimur, nisi humiliter invocato Domini Christi numine.

EXPL. Cedant etiam in Deiparentis Mariae sine labe originali conceptae laudem, necnon sanctorum Apostolorum Petri et Pauli honorem, in quorum pervigilio huic tractatui finem imponimus. Cordubae anno 1675. P. Ignatius de Vargas [firmado].

Cod. 330-48: 160 × 220 mm., 175 fols.

ROTUL. *Lib. de generatione et methaph. de* VERGARA. — LOC. Sevilla. SCRIB. Bachiller JOSÉ DE LA GUARDIA MORENO. — ANN. 1704.

AUCT. ANTONIO DE VERGARA. Jesuíta.

CONT *Libri de generatione substantiali et accidentali.*

INC. Quanta est, hispalenses optimi auditores humanissimi, rerum humanarum labilitas et vicissitudo. Nudius tertius. .

EXPL. Quae sinistra, quae falsa, quae tenuia nobis tribuantur; quae dextra, quae vera, quae grandia uni Deo, Matri Unicae, singulari Parenti Ignatio, Xaverio et Antonio tutelanis deferantur. Hispali, pridie primus Idus maii. Anno 1704.

Cod. 330-49: 160 × 220 mm., 261 fols.

OBSERV. Sin foliar.

ROTUL. *Philosophia de* VICTORIA t. 1. — LOC. Colegio de San Pelagio de Córdoba.—SCRIB. ANTONIO DE FLORES Y LEÓN.—ANN. 1652.

AUCT. JOSÉ DE VICTORIA Y DÁVILA. Jesuíta. Vivió en Toledo. Véase SOMMERVOGEL, *op. cit.*, tom. 8 col. 645.

CONT. *Commentarii in Aristotelis Physicorum libros octo.*

INC. Lectori meo. En, amice lector, physicam illam ingredimur, quae naturalis dicitur, et tota est in investiganda rerum natura. Gratulantur sibi quotquot scribunt, ubi ad locum istum ventum est quod humanior Philosophia, praeterita Logica, difficultatem mulceat.

EXPL. Denique extensio quinque indivisibilis erit medium inter introductas parvitatis et magnitudinis [...] medium inquam inter *maximum quod sic* et *minimum quod sic;* est enim extensio illa maior minima in qua servari potest fragmentum B, et minor maxima, in qua et conservari potest. Finis libri VII Physicorum.

Cod. 330-50: 160 × 220 mm., 118 + 93 + 87 fols.

OBSERV. Primer tratado, sin foliar. Segundo tratado, foliado hasta el fol. 56. Tercer tratado, sin foliar, y de difícil lectura.

ROTUL. *Philosophia* de VICTORIA. — LOC. Primer tratado, Colegio de San Pelagio, Córdoba. Segundo tratado, Colegio de Santa Catalina de Córdoba. — SCRIB. Primer y segundo tratado, ANTONIO DE FLORES Y LEÓN, colegial de San Pelagio. — ANN. Primero y segundo tratado, 1653. Tercer tratado, 1637.

AUCT. 1. JOSÉ DE VICTORIA Y AVILA. Véase Cod. 330-49.

2 DIEGO MARQUES DE PIEDRAHITA.

CONT. 1. *Commentarii tractatus in libros Aristotelis de generatione et corruptione sive de ortu et interitu.* De JOSÉ DE VICTORIA.

INC. Lectori meo Praelocutio. Tandem aliquando, Deo favente, ventum est in annum, qui tertius agitur ex quo Physicam progressi sumus, et qui de rerum ortu et interitu exigit disputandas.

EXPL. [f. 118] Tertia conclusio. Denominatio per quam intellectus creatus denominari possit formaliter intelligens in actu secundo, non dicit determinate et essentialiter, quod actio, inhaeretio et intellectio realiter inter se distinguantur, neque determinate dicit essentialiter quod inter illa tria identificentur.

2. *Commentarii tractatus in universam Aristotelis metaphysicam*, de JOSÉ DE VICTORIA.

INC. Allocutio. Iam sumus, amice lector, in nobiliore phylosophiae parte, quae metaphysica nuncupatur.

EXPL. Disputatio secunda. Quid sit rem non existere. Caput primum. Explicatur ac dividitur ratio. Priusquam [Así acaba. Siguen 3 fols. en blanco].

3. *Libros de Anima*. De DIEGO MARQUES.

INC. Quidquid scientiarum extollit dignitatem, quae sapientis viri animus (empezámoslo a 28 de enero) in gregariae plebis [. . .] tantum eminet quantum philosophus pecudibus, quidquid scientiarum deferat quae in pretio tenet certum aliter iudicat; quidquid scientiarum ornat pulchritudinis quarum venustatem ac decorem facie virenti interius igni ardet animus hoc totum tanto meliori iure extollit, commendat, ornat, quae auspicamur.

EXPL. Res enim haec dicimus esse anceps et dubia. Existimo partialiter accipi in anima et in materia qua posita, ut ostendimus disputatione 4.ª quod actus vitales corporis partialiter accipiuntur in anima rationali et in materia, congruentius est quod idem sit acceptum in potentiarum substantia et ipsae potentiae partialiter in anima et in materia accipiantur. Tractatus tertius de actibus vitalibus. Finis.

Cod. 330-53: 150 × 210 mm., 19 + 48 fols.

OBSERV. Falto de encuadernación.

LOC. Convento de la Santa Vera Cruz de Jerez de la Frontera. —ANN. 1767-1768.

AUCT. FRANCISCO DE LUQUE. Franciscano.

CONT. 1. *Summulistica seu Logica parva iuxta veram mentem... Ioannis Duns Scoti.*

INC. Ad auditores. Hortatoria praelocutio. Iam, carissimi in Domino discipuli, tempus desideratum advenit, in quo vestris mentibus logicam parvam, claritate possibili, manifestare incipiam.

EXPL. Die sexta octobris dedi principium Summulis; et die vigessima tertia novembris quotidie eiusdem anni Domini 1767 dedi finem illis. Utrumque cedat in laudem Immaculatae Conceptionis sanctorumque Doctorum.

2. *Logica magna iuxta mentem Aristotelis et ad veriorem mentem nostri... Ioannis Duns Scoti, scholastico methodo disposita.*

INC. Praeludium. Quam miserabilis lapsus ad habitus totius generis humani parentis adeo infirmat, miseriisque exposita relicta fuisset humana natura, ut sine defectibus eius facultates fungere non posset.

EXPL. Et denique in decorem, laudem, gloriam et magnificentiam subtilissimi nostri Magistri marianique doctoris Ioannis Duns Scoti, theologorum omnium praecellentissimi principis. Ex cuius mente, mea manu, huic operi finem imponimus. Die quarta mensis iunii anni Domini 1768. Et interim pro me orate et valete.

Cod. 330-54: 160 × 220 mm., 126 fols.

OBSERV. Foliados hasta el folio 100.

ROTUL. ESCALERA. *De actibus humanis.* — LOC. Córdoba. — SCRIB. FRANCISCO ANTONIO DE TAPIA. — ANN. 1686.

AUCT. PEDRO DE ESCALERA. Nació en Écija, en noviembre de 1651. Ingresó en la Compañía de Jesús, en marzo de 1657. Profeso de cuatro votos, el 2 de febrero de 1685. Enseñó en varios Colegios Gramática, Filosofía y Teología. Rector en Baeza, Montilla, Málaga, Córdoba y San Hermenegildo de Sevilla. Secretario del Provincial. Murió en Córdoba el 10 de enero de 1725. Véase URIARTE-LECINA, *op. cit.*, part. 1 tom. 2 pag. 489.

CONT. *Controversia de actibus humanis in genere ad Primam Primae Secundae D. Thomae angelici Praeceptoris, a quaestione* 6 *ad* 15. *Item a quaestione* 18 *ad* 21.

INC. Allocutio. Placuit iam, auditores, ab humanis actibus tanquam in praeclara nostra theologia in Morali, cuius ad sacraria decem sumus admissi atque exordium sumere.

EXPL. Tandem obicies ab absurdo et a posteriori. Si praedicta vera essent, sequeretur, posse dari aliquod peccatum in materia gravi quod non esset mortale, neque poena aeterna dignum; hoc est absurdum; ergo et illud ex quo sequitur

Cod. 330-71 170 × 230 mm., 32 + 368 fols.

OBSERV. El primer tratado teológico sin foliar. Tiene al final 3 folios en blanco. El segundo asimismo teológico, tiene foliación común con otros varios tratados, principalmente de Derecho Civil en un volumen de 368 folios, pero sólo foliados hasta el 252. Hay junto con los manuscritos, un tratado impreso.

ROTUL. *Relectio iuris utriusque.* t. 1.

AUCT. Anónimo.

CONT. 1. *Tractatus de Sacramento baptismi.*

INC. De institutione sacramenti baptismi nobis acturis prius ut certum supponere oportet, baptismi sacramentum a Christo Domino esse institutum, ut constat ex Ioannis c. 1, ubi: *Hic est qui baptizat in Spiritu Sancto.*

EXPL. [f. 17] Quibus ad laudem Dei optimi Maximi finita nostra rubrica in honorem Beatae Virginis Mariae, cuius Immaculatae Conceptionis festum, tertio abhinc die celebrabimus.

2. *Tractatus de sacramento baptismi ad expositionem iurium et authoritate, quae extant in Decreto Gratiani sub titulo de conservatione, distinctione* 4.ª.

INC. [f. 21] Baptismi sacramentum omnium Dei beneficium praeclarissimum atque praestantissimum est, ut Gregorius Naziancenus considerat in oratione ad sacramentum baptismi.

EXPL. Adde etiam, quod temere in rationabili causa illud sub conditione ministrat sicuti et hi in hostiam iam consecratam intenderint consecrare, propter irreverentiam et iniuriam quae pro libito utroque casu fit sacramentum, d. cap 28 Apostatis, cap. sacramentum 34, cap. Quod quidam 97; sed ipsi sacramento fiat iniuria [Así acaba].

Cod. 330-74: 160 × 220 mm., 101 fols.

OBSERV. Sin foliar.

ROTUL. PUERTO. *De ortu et interitu coelorum.* SCRIB. MARTÍN DE ULLOA.—ANN. 1729.

AUT. MIGUEL DEL PUERTO. Nació en Montilla, el 8 de Enero de 1698. Ingresó en la Compañía de Jesús, el 8 de Octubre de 1711. Enseñó Filosofía y Teología. Superior en el Puerto de Santa María, en 1764. Véase SOMMERVOGEL, *op. cit.*, tom. 6 col. 1296.

CONT. *Controversiae scholasticae de corpore in particulari sive physica particularis.*

> INC. Praelocutio. Naturae in communi controversias texuimus, in quibus uno veluti intuitu naturae proprietates, sinus, ambages et arcana omnia perspexistis.
>
> EXPL. Neque in his tam diutius immoramur. Sat enim de corpore generali et corruptibili disputatum. Itaque, quia altiora nos vocant, ad quae animos et mentes convertere nobilitate ingeniorum cogimur, dum tantos per incoeptos anni labores debita quiete laxare et animos hactenus laxatos tantillum recreare iuvemur.

Cod. 330-77: 160 × 220 mm., 420 fols.

OBSERV. De diversas manos. Sin foliar. En el folio 418 firma el autor.

ROTUL. BENJUMEA. *De scientia Dei.* — LOC. Colegio de San Buenaventura. — ANN. 1654.

AUCT. BLAS DE BENJUMEA. Franciscano.

CONT. *De scientia Dei.*

> INC. De scientia infinita Dei, quam esse summam eius intellectualem perfectionem Philosophus lumine naturae ductus, agnovit, dum docet
>
> EXPL. Omnia igitur quae pro hac celebri Dei scientia infinita diximus, et docuimus in isto nostro humili tractatu, sint ad laudem et gloriam omnipotentis Dei Patris, Filii, Spiritus Sancti, Beatissimae Virginis Mariae absque labe originalis culpae conceptae, seraphici patris nostri Francisci et patroni nostri seraphici D. Bonaventurae, in cuius almo collegio ultimam huic tractatui imponimus manum,

die 23 octobris anno Domini 1654. Omnia insuper sacrosanctae romanae Ecclesiae correctioni subicio.

Cod. 330-78: 160 × 220 mm., 525 fols.

OBSERV. En el último folio firma el autor.
ROTUL. BENJUMEA. *De gratia et merito.* - ANN. 1659.
AUCT. BLAS DE BENJUMEA. Véase Cod. 330-77.
CONT. *De gratia et merito.*

INC. Deo auspice, difficillimum aggredimur discutiendum tractatum gratiae; de qua Augustinus l. 2 ad Bonifacium prope finem, qui to. 7 habetur, ait: *Gratia Dei non solum sidera et omnes coelos, sed etiam omnes angelos superggreditur.*

EXPL. Cedant hic elaborata et dicta in laudem et gloriam omnipotentis Dei Patris, Filii et Spiritus Sancti, beatissimae Virginis Mariae absque labe originali culpae conceptae, beatissimi patris nostri Francisci, ac patroni nostri seraphici D. Bonaventurae. Et illa humiliter sanctae romanae Ecclesiae submitto. Die 5 iunii anni 1659. Blasius a Benjumea.

Cod. 330-80: 160 × 210 mm., 230 fols.

OBSERV. Es una traducción del latín al castellano. Al final, la fecha de 1770 esta tachada.

ROTUL. *Madre de Dios, preservadora de la peste de alma y cuerpo.* TRAD. DR. BASILIO SOTOMAYOR.

AUCT. ANDRÉS BURDRIOLI.

CONT. *La Madre de Dios preservada de la Peste del Pecado original, oportunísima preservadora de la peste de alma y cuerpo, demostrado con razones y con ejemplos de Pueblos y Personas, que suplicándole por esta preservación o Inmaculada Concepción, han sido milagrosamente librados o preservados de una y otra peste.*

INC. El impresor a quien leyere. Habiendo logrado un devoto personaje sacar con buen modo de poder de su autor algunas obritas en honra de la Inmaculada Concepción de María, que tenía muy guardadas, tengo por gran fortuna de

mi prensa, que haya sido la elegida para imprimirlas, a gloria de la Madre de Dios.

EXPL. Vuelva a leer lo que de tantas ciudades y personas, libres por este medio, nos refieren los historiadores. Y si a ejemplo de ellas hace la prueba, bien presto se verá obligado a añadir a los ejemplos ajenos también el suyo, y a decir a la Inmaculada Señora lo que en otro tiempo daban al buen Jacob: Experimento didici quia benedixit mihi Deus propter se. Fin.

Cod. 330-87: 155 × 210 mm., 263 fols.

OBSERV. Tiene un contenido heterogéneo: tratados de teología y también de materias de Derecho. Los tratados jurídicos, de los cuales prescindimos, son de Alvaro de Benavides (1649), Manuel de Parra (1649-1650), Juan Cornejo (1649-1650). Damos referencia sólo de los tratados teológicos.

ANN. El tercer tratado teológico de A. Granada es de 1649-1650.

AUCT. 1. HONTIBEROS.

2. FRANCISCO SÁNCHEZ RANDOLI.

3. ANTONIO GRANADA NIETO.

CONT. 1. *Tractatus de Iure et Legibus.* DE HONTIBEROS.

[f. 1] *Tractatio prima de iure et lege in communi. Doctor Gratianus ordinis sancti Benedicti, monachus religiosissimus, sacris ac paganis litteris eruditissimus, ut praedicat Sarmiento.*

[f. 12v] *Tractatio secunda. De acceptatione legis humanae.*

[f. 18] *Tractatio tertia. De obligatione legis humanae in foro conscientiae.*

[f. 23v] *Tertiae nostrae tractationis pars secunda. Quae et quando lex humana obligat in conscientia ad culpam, et unde dignoscatur.*

[f. 30] *Tractatus quartus. De lege poenali. An et quatenus obligat ad poenam in foro conscientiae.*

2. *Tractatus de sanctissimo Eucharistiae sacramento.* DE S. RANDOLI.

INC [f. 41] Ex omnibus sacramentis, mysteriisque quae nobis tanquam divinae gratiae certissima instrumenta Do-

minus Salvator commendavit, nullum est quod cum sanctissimo Eucharistiae sacramento comparari queat.

EXPL. [f. 89] Ita finitur disputatio huius articuli, die kalendas augusti 1649, die sancti Appollinaris.

3. *Ad distinctionem 21 Decreti Gratiani, in qua agitur de altissimo Ordinis sacramento, de illud suscipientibus ac de tota ecclesiactica Hierarchia.* De ANTONIO GRANADA.

EXPL. [f. 127v] Et cum his finitur hic noster sextus articulus. Quarto idus iunii anno 1650. Ad laudem omnipotentis Dei Patris, Filii et Spiritus Sancti, necnon intemeratae Virginis Mariae, sanctique Marci evangelistae, cuius nomine etsi indignus glorior.

Cod. 330-101: 160 × 215 mm., 92 fols.

OBSERV. Falta la portada. Sin foliar.

ROTUL. *Digesto in sept. Physicorum.*

AUCT. Anónimo.

CONT. *Commentaria in libros Physicorum Aristotelis.*

INC. Pars secunda. De causis extrinsecis corporis naturalis. Post primum physicorum librum in prima parte, venit explanandum in hac secunda liber 2 de ordine, de rerum utilitate primus, in quo Philosophus de rerum naturae causarum tractatum digessit.

EXPL. Omniaque cedant in honorem et gloriam Dei, beataeque Virginis Mariae et sanctorum huius operis tutelarium, quibus auspiciis acceptum opus, absolutum et perfectum volumus. Die 28 iunii anno 1729. Valete.

Cod. 330-102: 160 × 210 mm., 129 fols.

OBSERV. Sin portada. El nombre del autor, de otra mano, en el margen del folio 1.

AUCT. FRANCISCO DE LUGO. Nació en Madrid, el año 1580. Religioso de la Compañía de Jesús. Profesor de Filosofía y Teología en España y en Méjico. Murió el 17 de Diciembre de 1652. Véase SOMMERVOGEL, *op. cit.*, tom. 5 col. 175s.

CONT. *De divina scientia.*

INC. Praeloquium. Altitudinem divitiarum sapientiae et scientiae divinae ingredimur, mare altum et immensum. Sed ingredimur quamvis tenui cymba, favente divini Spiritus aura et aurea ducente luce quae in sacris lucet Scripturis.

EXPL. Quia sicut est necessarium ut id quod est contingens, sit contingens, ita absolute necessarium est ut id quod moraliter necessarium est sit moraliter necessarium. Ergo scientia conditionata quae asserit obiectum moraliter necessarium esse moraliter necessarium esse absolute necessarium moraliter affirmat.

Cod. 330-104: 160 × 220 mm., 100 fols.

ROTUL. EGUES. *De Praedestinatione.* - LOC. Colegio de San Hermenegildo de Sevilla. ANN. 1663.

AUCT. BALTASAR EGUES. Nacio en Valladolid probablemente el 1621. Entró en la Compañía de Jesús, hacia el año 1636, en la Provincia del Perú, pasando luego a la de Andalucía. Hizo la profesión de cuatro votos, el 6 de junio de 1655. Enseñó Filosofía y Teología en el Colegio de San Hermenegildo de Sevilla, del cual fue Rector. Prepósito de la Casa Profesa de Sevilla. Provincial de la Provincia de Andalucía. Murió el 5 de junio de 1685. Véase URIARTE-LECINA, *op. cit.*, part. 1 tom. 2 pag 473.

INC Liber de praedestinatione sanctorum. Arduam et difficilem divinae praedestinationis materiam exponimus, in qua Conciliorum et Patrum labora [sic] usque ad stuporem perfecit. Accessit scholasticorum Doctorum ardor et ingenium, quibus adeo locupletata est, ut inter Theologiae principes materias merito locum comparaverit.

EXPL. [f. 98] Haec qualia fuerint in honorem Dei optimi maximi, Inmaculatae Virginis Mariae, necnon et Ignatii P. N. ac sancti Franscisci Xaverii cedant. Finis.

[Siguen dos folios de índices]

Cod. 330-108: 160 × 220 mm., 242 fols.

OBSERV. Sin foliar. El segundo tratado *De praedestinatione* es duplicado del Cod. 330-104.

ROTUL. EGUES. *De praedestinatione.* — SCRIB. JUAN BESIMES. — ANN. 1671-1672.

AUCT. BALTASAR DE EGUES. Véase Cod. 330-104.

CONT. 1. *Liber de scientia Dei.*

INC. Liber de scientia Dei. Felix, canebat Gesiodorus, qui potuit rerum cognoscere causas; felicior procul dubio qui causam unicam virtute omnes aestimabilitatis infinitos cognovit.

EXPL. [f. 118v] Et haec de tota materia divinae scientiae dicta sufficiant in honorem Dei unius et trini, necnon in honorem B. Mariae in coelos assumptae absque labe in primo suae conceptionis instanti conceptae, necnon in honorem Apostolorum Petri et Pauli, in cuius honorem hoc opus fuit conclusum, quarto kalendas iulii anno Domini 1672.

2. *Liber de praedestinatione.*

INC. [f. 120] Arduas et difficiles divinae praedestinationis.

EXPL. [f. 242] Et haec pro toto huius anni curriculo sufficiant. Et omnia a nobis dicta cedant in laudem sanctissimae Trinitatis et B. V. Mariae ab omni labe semper immunis. Anno a Nativitate Domini 1673, quarto kalendas iulii.

Cod. 330-109: 160 × 220 mm., 202 + 78 fols.

OBSERV. Al final del segundo tratado hay seis folios en blanco.

ROTUL. ESPINOSA, *De Omnipotentia.*—LOC. Granada.—ANN. 1623-1624.

AUCT. MIGUEL DE ESPINOSA. Nació en Alquife. Ingresó en la Compañía de Jesús, el año 1600. Profesor de Teología en Granada. Los Superiores le encargaron un Comentario de toda la Teología. Murió en Granada, el 23 de octubre de 1630. Véase SOMMERVOGEL, *op. cit.*, tom. 3 col. 454; URIARTE LECINA, *op. cit.*, part. 1 tom. 2 pag. 607; NICOLAS ANTONIO, *Bibliotheca Hispana Nova*, Matriti 1788, tom. 2 pag. 134.

CONT. 1. *Controversia sexta de divina omnipotentia et eius effectibus ad quaestionem vigesimam primam Primae partis sancti Thomae.*

INC. Praefacium. Post reliquorum attributorum tractatio-

nem ultimo loco S. Thomas suscipit explicandum attributum omnipotentiae.

EXPL. Dicendi finem facimus in tam glorioso fine conquiescentis intermissis paulisper litterarum studiis, dum aestivi calores defervent atque languescunt. Utinam quae diximus in Dei gloriam reducantur, necnon eius Matris. Anno Domini 1624, in pervigilio apostolorum Petri et Pauli summas manus imposuimus. 1624.

2. *Relectio de iustitia Dei ad articulum primum quaestionis 21 huius Primae partis Sancti Thomae.*

INC. Praeloquium. Cum in hoc Granatensi gymnasio, anno 1620 controversias de voluntate Dei ex cathedra edocerem et theologiae studiosis publice traderem, exponens quaestionem secundae primae partis quae est de virtutibus Dei, explicui quaenam virtutes morales in divina voluntate proprie et formaliter reperirentur.

EXPL. Et hactenus de gravissima et utilissima relectione cui colofonem addimus, pridie B. Aloysi Gonzagae, suae nobilissimae familiae nostraeque minimae Societatis ornamentum amplissimum, qui vigessimum quartum aetatis annum ingressus, cum adhuc Theologiae navabat operam Romae, suum obiit felicissimae vitae sanctimonia et miraculis clarus. Anno 1624. Finis.

[Seis folios de índices]

Cod. 330-110: 160 × 220 mm., 153 fols.

ROTUI. ESCAZENA. *De praecep. charitatis.* - LOC. Colegio de San Hermenegildo de Sevilla. - SCRIB. MANUEL DE VELASCO Y BEJARANO. ANN. 1734.

AUCT. JUAN DE ESCAZENA. Nació el 12 de septiembre de 1696 en Sevilla. Entró en la Compañía de Jesús, el 7 de octubre de 1712. Hizo la profesión de cuatro votos, el 2 de enero de 1730. Murió el 13 de noviembre de 1776, en Santo Arcángelo.

CONT. *De praeceptis charitatis dissertatio scholastica moralis.*

INC. Praeludium. Nihil mihi, inquam, magis pro comperto fuit, humanissimi auditores, quam quod omnibus pares sint humeri, paria robora; aequales conatus, vires aequales.

EXPL Quod locum non habet in dicta sessione: nam dare cuilibet facultatem ad haec in mandatam denuntiatio-

nem eiusmodi sessionis praecipuus est finis. Finis. Anno Domini millesimo septingentesimo trigesimo quinto. Hispali.

Cod. 330-111: 160 × 220 mm., 92 fols.

ROTUL. P. EGUES. *De auxiliis* - LOC. Sevilla. - ANN. 1669.

AUCT. BALTASAR DE EGUES. Véase Cod. 330-104.

CONT. *Materia de auxiliis divinae gratiae.*

INC. Prolocutio. Ad auditores perillustres. Aggredimur explanare omnes gravissimarum et difficillimarum quaestionum de gratia actuali supernaturali sive de divinis et supernaturalibus auxiliis difficultates, in quibus non solum cum Pelagianis, infestissimis divinae gratiae hostibus, cum Semipelagianis germinibus... [...] verum etiam cum catholicis gravissimis et sapientissimis doctoribus, praesertim ex dominicana familia, ingenii viribus et manibus sententiae conferendae.

EXPL. Atque hactenus de gratia divina supernaturali eiusque effectibus. Ad ipsius gratiae omniumque eius effectuum auctoris et largitoris maiorem gloriam et utilitatem omniumque sanctorum.

[Sigue un folio de índice]

Cod. 330-112: 160 × 210 mm., 94 fols.

ROTUL. EGUES. *De gratia.*

AUCT. BALTASAR DE EGUES. Véase Cod. 330-104.

CONT. *Liber de gratia habituali.*

INC. Ex significatione nominis spectata est beneficium liberaliter concessum; sic honores et divitiae, quas princeps liberaliter concedit, gratia principis nuncupatur. Theologica vero gratia est beneficium singulare a Deo liberaliter concessum.

EXPL. Quae restant cedant in honorem omnipotentis Patris et Filii et Spiritus Sancti, necnon B. Mariae Virginis ab omni labe semper immunis. Finis.

[Sigue: Index totius materiae].

Cod. 330 113: 160 × 220 mm., 183 fols.

OBSERV. Sin foliar.

ROTUL. P. ESQUIVEL. *De voluntate Dei.* - LOC. Colegio de San Hermenegildo de Sevilla. - ANN. 1643.

AUCT. PEDRO DE ESQUIVEL. Nació en Sevilla, hacia el año 1605. Ingresó en la Compañía, el 2 de febrero de 1620. Hizo la profesión de cuatro votos, el 13 de junio de 1639. Enseñó Retórica, en el Colegio de Granada; Filosofía, en el de Córdoba; Teología, y Sagrada Escritura, en San Hermenegildo de Sevilla. Rector de los Colegios de Carmona, y de la Concepción de Sevilla. Examinador Sinodal del Arzobispado de Sevilla. Murió en Sevilla, el 21 de diciembre de 1679. Véase URIARTE-LECINA, *op. cit.*, part. 1 tom. 2 pag. 532s.

CONT. *Tractatus de voluntate Dei.*

INC. Proloquium. Ortus speculativae theologiae commendat et ad tractatum de scientia Dei recta praescribit methodus ut illi adiungam tractatum de voluntate divina; quam etiam methodum observasse praeceptorem angelicum, observo.

EXPL. Et haec sufficiant de hac conclusione et de universo tractatu de voluntate Dei infiniti. Soli eius gloriae haec quoque dictata cedant. Finis.

Cod. 330-114: 160 × 220 mm., 80 fols.

LOC. Colegio de la Compañía de Jesús de Granada. - ANN. 1686.

AUCT. JOSÉ ESPINOSA. Jesuíta.

CONT. *Scholastici tractatus de divina fide supernaturali.*

INC. Prolocutio. Anno proxime elapso vobis dedimus. auditores, tractatum de essentia divina, et attributis, tum de omnibus in communi, tum de aliquibus in particulari. In praesenti anno aggredimur disputare de divina fide infusa et supernaturali.

EXPL. In quibus si quid laude dignum et a veritate non alienum reperiatur in fidei nostri consummatoris Christi Iesu et in ipsius Dei sapientissimi magistri, beatissimae Virginis Mariae, necnon principum Apostolorum Petri et Pauli

et santissimi Patris nostri Ignatii, qui eiusdem fidei exstiterunt acerrimi propugnatores, cedant honorem.

Cod. 330-117: 160 × 220 mm., 70 fols.

LOC. Granada.—ANN. 1685.

AUCT. JOSÉ DE ESPINOSA. Véase Cod. 330-104.

CONT. *Tractatus scholastici de essentia et attributis Dei.*

INC. Praelocutio. Aggredimur, humanissimi auditores, Deo favente, numerare profundissima catholicae religionis arcana, quae in scholastica theologia a Doctoribus fulgentissimis Ecclesiae luminibus, disputationibus agitari solent.

EXPL. Peracto demum destinato litterarum palaestrae anni curriculo, divino favente Numine, huic nostrae materiae de divina essentia et attributis divinis finem imponimus. Quae quod in hac materia pro tenuitate nostrae dixerimus in Dei optimi maximi, necnon et beatissimae Virginis Mariae et sanctorum apostolorum Petri et Pauli ac demum santissimi parentis nostri Ignatii gloriam et honorem cedant.

Cod. 330-140: 230 × 320 mm., 201 fols.

OBSERV. La foliación es continua. Faltan los folios 41-64. Hay cosidos con los manuscritos varios impresos, que no reseñamos.

ROTUL. *Varias resoluciones morales.*

AUCT. Varias de las resoluciones son anónimas. De los autores de otras varias no tenemos referencia alguna biográfica. Daremos la relación de las distintas cuestiones, indicando en cada una de ellas su autor, cuando lo tiene

[f. 1] FRANCISCO DE SANTA MARÍA, O. CL. R., *Si el señor que no pide al siervo lo que él granjea le da con esto consentimiento para que sea del siervo lo que adquiere.*

[f. 2] IDEM, *Si es licito comprar y vender negros.*

[f. 3-13] IDEM, *Varios casos sobre el voto de castidad en el matrimonio.*

[f. 13] FRANCISCO DE SANTA MARÍA, *Gobierno de un señor grande de España.* [Sumario]: Gobierno económico. — Qué debe gastar en el sustento de su familia y menaje de casa y pompa de ella.—

Acerca de los criados. — Gobierno político.—Bien material público. — Hacienda pública. — Reformación de costumbres. — Ministros del gobierno.

[f. 21] Anónimo. *Pregúntase si los Reyes pueden vender los oficios de justicia y qué sintió Sto. Tomás en esto.*

[f 65] Anónimo. *Acerca de la moneda del Perú que vino este año pasado de 649 y se mandó que no corriese por setiembre de 1650; y se moderó después que corriese la antigua y la nueva aragón de seis reales de plata.*

[f 99] Francisco de Santa María, *Acerca de el votar en capítulo los Padres redemptores.*

[f. 101] Anónimo. *Carta a nuestro Padre General sobre que finalizado el pleito con los Padres Calzados no quedaban en la posesión del oficio de redentor sino los que el General Calzado nombró.*

[f. 107] Francisco de Santa María, *Discusión jurídica sobre elección de definidores.*

[f. 111] Fr Juan de San José, *Carta de nuestro Padre Vicario General, Fr. Juan de San José a la provincia de Sicilia año de 1627.*

[f. 121] Anónimo, *Pleito de Alcalá. Autores que tienen que el religioso puede ser juez en causas civiles seculares. Autores que dicen lo mismo, hablando de los eclesiásticos in genere.*

[f. 135] Anónimo. *An beata Maria Magdalena, rationis ducta credíderit Christum hortulanum, cum ei apparuerit in horto ubi fuerat sepultus.*

[f. 193] Fr. Francisco de Santa María, *Quaeritur an remanente obligatione voti possit superior in casibus sibi possibilibus vel Papa dispensare, tollereque in totum et in perpetuum actus exteriores voti affirmativi.*

[f. 195] Blas de la Madre de Dios, *Pregúntase si por haber sacado un procurador general una Bula para el bien de su Religión, pero sin licencia de los superiores, y habiendo cláusula en sus Constituciones que sin otra licencia no lo haga, bajo algunas penas, si debe ser castigado.*

[f 199] Anónimo. *Pretensión de los religiosos descalzos de Nuestra Señora de la Merced sobre la redención de cautivos.*

[Termina el cod. en el f. 201v].

Cod. 330-171: 160 × 220 mm. 297 fols.

OBSERV. Sin foliar. Al final hay varios folios en blanco. No está terminado

ROTUL. GARCÍA. *De ortu et interitu.*

LOC. Convento de San Diego de Alcalá en Cazalla.—ANN. 1748.

AUCT. FRANCISCO JOSÉ GARCÍA. Franciscano.

CONT. 1. *Expositio in duos libros aristotelicos de ortu et interitu, sive de generatione et corruptione, ad mentem V. P. Fr. Ioannis Duns Scoti philosophorum praeclarissimi lucis, theologorum principis ac marianae puritatis acerrimi propugnatoris ac vindicis.*

INC. Quaeres an inter essentiam et relationem detur distinctio formalis ex natura rei. Respondetur affirmative; ita Scotus et omnes eius discipuli; etiam thomistae ceteri affirmantes distinctionem virtualem et Suárez distinctionem rationis ratiocinatae.

EXPL. Respondetur ad primum, quod radix extrinseca nostrae libertatis est voluntas divina; intrinseca vero indifferentia nostrae voluntatis. Unde, si Deus operatur ad extra necessario, causa secunda operatur necessario, ut tenet divus Thomas, nullo modo ageret quia prima praeveniret eius actionem. Ad secundum respondetur affirmative. Nam voluntas positis omnibus requisitis ex parte actionis primi proximis per operationem positivam omnes actus scilicet velle et nolle, propter libertatem contrarietatis, et ipsa determinare libere ac privative et immediate ad carentiam.

2. *Brevis enucleatio in naturalem sapientiam seu scientiam metaphysicam, ex duodecim Aristotelis libris.*

INC. Proemium. De domina scientiarum naturalium sermo ultimo instituitur, quae secundum Avicennam, primo Metaphysicae c. 3, metaphysica est ultima in ordine doctrinae, et ideo principia omnium aliarum scientiarum possunt concipi et totum illarum ante principia metaphysicae, ut notat Doctor in dist. 3, q. 2, n. 23 ubi ait: Primum cognitum cognitione actuali confusa est species specialissima.

EXPL. [f. 297v] Nomine proprietatis seu passionis intelligimus in praesenti qualitatem positivam realiter identificatam subiecto cuius dicitur proprietas et supponitur in suo esse quidditativo constituta, ab ipso dimanatur et praedicatur convertibiliter ut rationabile in homine. Passiones entis dupliciter sunt.

Cod. 331-4: 160 × 220 mm., 128 fols.

OBSERV. Encuadernación hecha con una hoja de libro de coro en pergamino. Sin foliar.

LOC. Santa María de Caños.—ANN. 1712-1713.

AUCT. FRANCISCO DE SANTO AGUSTÍN. Franciscano.

CONT. *Theologicus tractatus de paenitentia iuxta legitimam mentem substilissimi principis ac nostri mariani magistri Ioannis Duns Scoti.*

INC. Ad auscultatores antiloquium. Poenitentiam agite (praecinuit sacer scriptor Matthaeus) appropinquavit enim regnum coelorum. Hoc enim post naufragium tabula evehi tranquillitatem animae. Unde deinceps non potest metuere naufragium.

EXPL. Paulus ad Titum: Festina ad me venire Nicopolim; ibi enim statui hiemare. Salve. Vale. Salutant te qui mecum sunt omnes. Saluta omnes qui nos amant in fide. Gratia Dei cum omnibus vobis. Amèn.

Cod. 331-5: 160 × 220 mm., 144 fols.

OBSERV. Sin foliar.

AUCT. FRANCISCO CURCIO PALOMERO. Abogado del Senado Real y alumno de la Real Academia de la Historia.

CONT. *Ad mentem Dyonisii exigui Assertiones theologicae. Chronicae de vera die Incarnationis, Nativitatis, Baptismi, Passionis et mortis Domini Nostri Iesu Christi*

INC. Dissertatio prima. A. Sectio I.—De rectitudine nostri catalogi consulum romanorum.

Ut per evidentissimas mathemathicas demostrationes, calculos rectos, regulasque chronologiae constantes, ostendamus verum invariabile principium Erae Vulgaris Dyonisianae Incarnationis, iuxta sententiam auctoris ejus, Dyonisii, anno 753

EXPI. Hic annus est dignus praeter rationem in calculo, quia aut debet esse primus computi, aut praecedens; hoc ultimum non est pro nostra doctrina Dyonisii auctoris Erae: ergo primum, nam inter esse et non esse, non datur medium.

Cod. 331-19: 160 × 220 mm., 60 + 17 fols.

OBSERV. Sin foliar. Al final hay varios folios en blanco.
ROTUL. *Tractatus theologicus.*
AUCT. FELIPE DE SAN AGUSTÍN.
CONT. 1. *De Trinitate.*

INC. Disputatio I.—De Personis divinis in communi. Cum veritas haec catholica de Trinitatis mysterio in tribus principalissime capitibus consistat, nempe in unitate essentiae, praeter earum distinctionem et omnimodam earum aequalitatem, ideo primo de his, nostra in hac materia progredimur disputare.

EXPL. Alioquin sequeretur etiam quantum intellectuales cognitiones et unione hypostatica perfectiores, quia nulla talis cognitio brutis et creaturis irrationalibus communicari potest.

2. *De Angelis.*

INC. Respondetur, dist. m; cognitio obiecti praesentis et existentis: ut existens est etiam intuitiva, conc. m; cognitio obiecti praesentis et existentis, non ut sistere in se est, neg. m. et eodem modo dist. m. et consequentia negatur.

EXPL. Disputatio A. De Voluntate Angelorum. Quaestio 2. Quaenam sit voluntas in Angelis.

Cod. 331-21: 150 × 210 mm., 12 fols.

OBSERV. Del contenido vario del Cod. sólo vamos a hacer referencia de una carta de tema moral, que ocupa 12 folios, del 141 al 153, sin foliar. La carta es copia, hecha en 1629, de un original impreso en el mismo año, según nota del principio, firmada de puño de Fr. Juan de S. Angelo.

ROTUL. *Papeles varios.* — SCRIB. FR. JUAN DE S. ANGELO. — ANN. 1629.

AUCT. Tal vez el jesuíta NICOLÁS LANCICIO.

CONT. *Theologi cuiusdam epistula ad quemdam magnatem scire cupientem quomodo posset distribuere bona temporalia ad pios usus cum utilitate quam maxima animae suae et cui ordini regulari*

unum e nepotibus suis vitae religiosae desiderio captum deberet addicere.

INC. Illustrissime Domine. Petis a me, tibi ut sincere explicem, quam in rem possis convertere temporalia bona tua, cum maxima utilitate animae tuae: et quali ordini debeas nepotem tuum offerre, ad statum religiosum aspirantem, tuoque iudicio, quoad certi ordinis delectum, stare volentem.

EXPL. Hoc quam primum exsequere, et quidem eo modo quo exsequeretur tui similis, si iis liceret, ad breve tempus a cruciatibus purgatoriis dimissis levamen poenarum illarum pensare: et eorundem honorem dispendio sibi consulere. Vale et me pristino favore prosequere. Tui studiosissimus. N. N.

Cod. 331-24: 160 × 220 mm., 101 + 123 fols.

LOC. Convento de la Reina de los Angeles de Cádiz.

SCRIB. FRAY ANTONIO DE ELÍAS DE SAN RAFAEL.—ANN. 1786-1787.

AUCT. 1 JOSÉ CAMARERO. Franciscano. Según nota, al final del Cod. 331-26, se secularizó.

2. MANUEL MARTÍN VIANA DE SAN JOSÉ. Franciscano.

CONT. 1. *In Sacram Theologiam scholasticam brevis tractatus.* De JOSÉ CAMARERO.

INC. Prologus. Asperitatibus maris rubri devictis ac inter amabiles delicias decepti natura, qua iter ad patriam anxietatibus ortis excusaque sufficientia mentis caligine, ad ipsum Deum properatis lacte et melle fluente omnibusque placitis scaturientem: vere, inquam, tanquam de deserto Israelitae ad promissionis terram iter faciamus.

EXPL. Si fieret summa voluntas eodem se haberet ad beatitudinem sicut intima atque utroque eodem modo se habent ad suam beatitudinem, licet illa sit majoris beatitudinis capax.

2. *Brevis Sacrae Scotico dogmatico theologiae ac perutilis explanatio. In qua maxime de ineffabilis Trinitatis mysterio agitur iuxta D. N. S. V. Ioannem Duns Scoti et eius mentem.* De MANUEL MARTÍN.

INC. Prologus. In iis ubi quaeritur unitas Trinitatis Patris et Filii et Spiritus Sancti, nec periculosius alicubi erratur, nec

laboriosius aliquid quaeritur, nec fructuosius aliquid invenitur, inquit August. lib. 3 de Trinit. cap. 3.

Expl. Deinde Christus satisfacere debuit in ea carne, quae peccavit; cum illa fuit humana: ergo et Xti. Tandem ut recte argumentatur August. lib. 8, 3. q. in 2.ª si fantasticum fuit corpus Christi, fefellit Christus; si fefellit, veritas si est, idem absurdum est.

Finitum fuit in hoc Reginae Angelorum Coenobio die 16 Iunii anno 1789. Gadibus a Fr. Antonio de Elias a D.º Rafaele.

Cod. 331-25: 160 × 220 mm., 302 fols.

Loc. Convento de San Rafael de Córdoba. — Scrib. Fr. Antonio de Elías de San Rafael.— Ann. 1786.

Auct. José Camarero. Véase Cod. 331-24.

Cont. *Tractatus brevis in Logicam parvam Aristotelis iuxta mentem S. D. mariani Duns Scoti theologorum principis*

Inc. Iam quidem, carissimi Fratres dilectissimique in Domino filii ac discipuli, ad Philosophiam aggredimur perscrutandam: iam vos ad domum Sapientiae accessistis.

Expl. Valete. Amen. Iterum atque iterum omnia subjicio Sanctae catholicae romanae Ecclesiae. Fuit finitum in divi Petri de Alcántara cordubensi caenobio 20 iunii sito anno 1785, in nomine Domini.

Cod. 331-26: 150 × 215 mm., 418 fols.

Observ. Duplicado del anterior. Hay al final una nota curiosa con una lista de condiscípulos, por su orden y antigüedad, entre los que se encuentra Fr. Antonio Elías de San Rafael, natural de Castillo del Río. Se dice que Fr. José Camarero del Río se secularizó.

Loc. Córdoba. — Scrib. Manuel Romero de la Encarnación.— Ann. 1783-1784.

Auct. José Camarero. Véase Cod. 331-24.

Cont. *Tractatus brevis in Logicam parvam iuxta mentem S. D. mariani Duns Scoti theologorum principis*...

Inc. Iam quidem, carissimi Fratres dilectissimique in Domino filii ac discipuli, ad Philosophiam aggredimur perscrutandam: iam vos ad domum Sapientiae accessistis.

EXPL. Valete. Iterum atque iterum omnia subjicio S. C. R. E. Finitum fuit hoc opus die 20 iunii anno Domini 1786. Hic cursus scriptus fuit a me Fr. Emmanuele Romero ab Incarnatione.

Cod. 331-29: 160 × 210 mm., 329 fols.

OBSERV. Letra del siglo 17. Procede el Cod. de la Biblioteca del Convento de San Diego de Sevilla.

AUCT. Anónimo.

CONT. *Doctrina christiana.*

INC. Doctrina christiana.—Preg: quid est doctrina christiana? Resp.: est summa brevis agendorum et credendorum a Christo Domino instituta ad nostram iustificationem.

EXPL. Preg.: si puede el inocente tomar estado perpetuo como es profesar en religión u ordenarse de orden sacro?

Resp.: que no, porque puede cesar la causa de inducirle a pecar *et cessante causa, cessat effectus,* el inocente en ningún caso puede tomar estado perpetuo, porque aliunde reportaret commodum éxscelere [sic].

Cod. 331-30: 160 × 210 mm., 216 fols.

LOC. Sevilla. — SCRIB. FRANCISCO XAV. CEBREROS. — ANN. 1762-1763.

AUCT. BLAS LÓPEZ. — Nació en Baeza, el 28 de noviembre de 1718. Ingresó en la Compañía de Jesús, el 15 de febrero de 1734. Profesó de cuatro votos.—Murió en Santo Arcángelo el día 20 de febrero de 1782. Véase *Catálogo de los Padres y Hermanos de la Compañía de Jesús*, pag. 52.

CONT. *Methodus opinionis simpliciter probabilis seu conscientia opinioni absolute probabili tuto innixa. Disputatio unica, quae doctorem quaerit angelicum in Primam Secundae, quaestione* 19, *articulo* 5 *atque etiam Angelicum invocat ductorem.*

INC. Disputatio unica. De conscientia innixa opinioni probabili huius et moderato usu. Sectio 1.ª Accurata probabilitatis imago.—Vestros ante oculos, juvenes optimi, gignit imago haec veris adumbrata coloribus.

EXPL. Ejus namque finis mihi modo placet; siquidem mihi summopere arridet vobis dicere valete. Hispali in pervigilio sanctorum Apostolorum Petri et Pauli anni Domini 1763.

Cod. 331-32: 160 × 210 mm., 298 fols.

OBSERV. Sin foliar.

LOC. Córdoba.—SCRIB. CRISTÓBAL DE GODOY.—ANN. 1676-1677.

AUCT. JOSÉ GALINDO. Jesuíta.

CONT. *Commentarii ac disputationes in octo libros Physicorum Aristotelis.*

INC. Auditoribus. Congruo doctrinae ordine post disputationes ad philosophiam realem interpretationem quibus proxime opera dedimus, praesenti nostri cursus philosophiae, quando philosophiae naturali incumbimus.

EXPL. Tibi quoque gloria, Maria, Mater Dei beatissima, Virgo incomparabilis, ob cuius animi et corporis ad praesentem diem propter merita conservata, et ad reliquum studii cursum peragendum, si ita placuerit, fac vincas et [ ] In collegio Cordubensi nostrae Societatis. Quarto kalendas iulii anno Domini 1677.

Cod 331-33: 160 × 215 mm., 87 fols.

OBSERV. Sin foliar.

LOC. Colegio de San Pablo de Granada.—ANN. 1675.

AUCT. JUAN GUTIÉRREZ. Jesuíta.

CONT. *Tractatus theologicus de angelis.*

INC. Praeloquium. De Angelis nobis agendum est brevi hoc opusculo quam methodo, ut selectas satis huius materiae quaestiones ea anni medietate, quae nobis restat, utili negotio studere.

EXPL. Et dicta hucusque sufficiant circa materiam de Angelis, qui nos in pace custodiant et in vitam perducant; atque faventibus apostolorum principibus. In quorum pervigilio, finem imponimus. Impressus manu, Granatae anno Domini 1675.

Cod. 331-34: 160 × 210 mm., 185 fols.

OBSERV. Antes del título un folio en blanco.

ROTUL. MARCELINO GONZÁLEZ. *De Trinitate.*

LOC. Colegio de San Pablo de Granada.—SCRIB. FRANCISCO ESPINOSA DE LOS MONTEROS—ANN. 1713.

AUCT. MARCELINO GONZALVO. Jesuíta.

CONT. *Scholastici tractatus ad Primam partem D. Thomae Doctoris Angelici, a quaestione* 27 *usque ad* 133.

INC. Las relaciones secundum conceptum ad, dicen formaliter perfectionem, porque según este concepto son algo distinto de la nada Praeludium. Ineffabilis totius Deitatis sacratissimae tandem nobis utcumque assumimus, inscrutabilia quae Dei arcana contemplandum obicimus.

EXPL. Finem tandem facimus, cum eo a quo etiam initium sumpsi: Domine Deus, Unicus Deus, Trinitas; quaecumque dixi in his libris de tuo, agnoscant et tui, si qua de meo, et tu ignosce, et tui. Sic suos de Trinitate irrefragabiles libros claudit ingenii, doctrinae, sanctitatis opere Mag. Pater Augustinus. Anno 1713.

Cod. 331-36: 160 × 215 mm., 168 fols.

OBSERV. Sin foliar.

SCRIB. JUAN DE LORA.—ANN. 1751.

AUCT. Anónimo.

CONT. *Tractatus philosophicus.*

INC. Disputatio unica proemialis de sphera, et latitudine metaphysica. Quaestio 1.ª Utrum metaphysica agat de quidditatibus omnium, tam in communi quam in particulari. Dubium hoc in quidditatibus, qua facultate de eius objecto communiter suscitatur ab omnibus.

EXPL. Reginae etiam nostrae, ac singulari Patronae crudeliter dilacerat quae iuxta crucem Filii sui necnon Domini nostri Iesu Christi, a quo si aliquod dissolutum in meis scriptis videatur, corde et animo retracto. Ad hos omnes gratiarum actionibus volate, sed principaliter in Domino valete. Finita die 22 aprilis anno ab Incarnatione Domini MDCCLI. Scripta a me Ioanne de Lora R. P. Lectoris supra citati minimo discipulo.

Cod. 331-37: 160 × 215 mm., 173 fols.

OBSERV. Sin foliar.

ROTUL. FLORINDAS. *Actib. hum. et peccatis.* — SCRIB. FRANCISCO BRUNIGO Y MORALES.—ANN. 1701.

AUCT. DIEGO DE FLORINDAS. De la Provincia de Andalucía de la Compañía de Jesús. Murió en Córdoba, el 8 de abril de 1715. Véase SOMMERVOGEL, *op. cit.*, tom. 3 col. 809.

CONT. *Controversia theologica Moralis de actibus humanis et praesertim de eorum moralitate ad Primam Secundae D. Thomae, a quaestione* 19 *ad* 21.

INC. Multa hic cum Divo Thoma agere solent theologi de voluntate et eius obiecto; et de voluntario et involuntario, de mediis et fine: ceterum, quia haec potius ad philosophiam spectant, et de iis in libris de anima tractatum est, ideoque pauca de voluntario...

EXPL. Opponitur 5.º Peccatum mortale est ablativum summae perfectionis, utpote auferens a Deo rationem ultimi finis: ergo simpliciter infinitum. Respondeo, quia peccatum solum destruit seu aufert a Deo rationem summae perfectionis et ultimi finis affective; ex hoc non infertur quod sit infinitum, ut patet in actu caritatis seu contritionis perfectae qui eam rationem restituit quin sit simpliciter infinitum.

Cod. 331-39: 160 × 210 mm., 93 fols.

OBSERV. Sin foliar. De difícil lectura.

ROTUL. FLORINDAS *De Fide divina.*

AUCT. DIEGO DE FLORINDAS. Véase Cod. 331-37.

CONT. *Controversia theologica de divina fide ad Primam Secundae D. Thomae. Tractatus de quidditate divinae fidei.*

INC. Disputatio 1.ª Quid sit divina fides et eius essentia. Cap. 1. Supposita explanantur. Supponendum est 1.º Haec vox fides multipliciter accipi solet. Supposito quod in hoc libro bona fides multipliciter accipi solet variaeque eius usurpationes .. quod inveniuntur apud Medinam 15.

EXPL. [Habla de la enumeración de los Pontífices hasta Clemente]. Quorum 39 sunt martyres et 35 confessores. Ex

variis religionum ordinibus assumpti 32; ex omni natione etiam creati sunt, ex Hispania 2, ex Gallia 13, ex Germania 2, ex Belgio unus, ex Anglia unus, ex Africa 3, ex Etruria 13, ex Syria 1, ex Sardinia duo, ex Sicilia duo, ex Italia 19.

Cod. 331 40: 160 × 210 mm., 119 fols.

ROTUL. P. DIDAC PHILIP. *De Iustitia.*—LOC. Colegio de San Pablo de Granada.—ANN. 1700.

AUCT IACOBO FELIPE GARCÍA BRAVO. Jesuíta.

CONT. *Disputationes Ethico-theologicae, de iustitia et iure in Secundam Secundae D. Thomae Angelici praeceptoris praesertim a quaestione* 57 *usque ad* 61.

INC. Praelocutio. Iustitia, auditores optimi, altera e cardinalibus virtutibus, quae reliquarum pondus innitur, et inter moralia vobis decora suprema virtus ut [...] ex tractationis materia ita opimorum fructuum feracissima, iis ambigat.

EXPL. Ex hucusque dictis colligitur, nec supernaturaliter posse dari, sed in plurimorum dominium, quod in solidum et adaequate sit in quolibet.

Cod. 331-41: 160 × 220 mm., 76 fols.

OBSERV Duplicado del Cod. 331-37.

LOC. Granada.—ANN. 1695-1696.

AUCT. DIEGO DE FLORINDAS. Véase Cod. 331-37.

CONT. *Controversia theologica moralis de actibus humanis, sed praesertim de eorum moralitate ad Primam Secundae S. Thomae, a questione* 6, *sed praesertim a quaestione* 18 *ad* 21.

INC. Tractatus primus. De actibus humanis in communi. Multa hic cum D. Thoma agere theologi solent de voluntate et eius obiecto; de voluntario, involuntario, et libero arbitrio, de modo procedendi circa finem et media.

EXPL. Hucusque dicta de humanorum actuum malitia et bonitate sufficiant, quae omnia in summam nempe Dei bonitatem cedere volumus, in eiusque gloriam ac sanctissimaeque Deiparae laudem. Granatae, in pervigilio sanctorum apostolorum Petri et Pauli, die 28 Iunii, anno 1696.

Cod. 331-43: 160 × 210 mm., 57 fols.

OBSERV. Sin foliar.

AUCT. Anónimo.

CONT. *Super Philosophiam scholasticam expositio. Pars* 1.ª *in qua quaestiones minores Dialecticae quae summulisticae vocantur ad mentem Philosophi et Angelici nostri Praeceptoris disputative declarantur* ..

INC. Proemium. Scholastica philosophia, carissimi auditores, vacatur, eam per triennalem curriculum ingredimur explanaturi, memoriae semper mandantes illud aristotelicum proloquium: scire propter scire, ridiculum scire; scire propter Deo servire, optimum scire.

EXPI. Et haec dicta sufficiant, cedantque omnia in laudem et gloriam Sanctissimae Trinitatis Patris ingeniti, Filii unigeniti, Spiritusque almi per amorem ab utroque procedentis necnon Angelici nostri praeceptoris D. Thomae Aquinatis, radiis suae doctrinae Ecclesiae illuminantis, Deiparae Virginis Mariae, omnium sanctorum sacrariumque in coelesti curia commemorantur. Amen.

Cod. 331-44: 150 × 220 mm., 150 fols.

OBSERV. Sin foliar. Falta la hoja de portada o título. De difícil lectura. Después del primer tratado más extenso hay una hoja en blanco y dos de índices.

ROTUL. GARCÍA. *De voluntate.*

AUCT. GARCÍA.

CONT. 1. *De voluntate.*

INC. Prolusio. Omnibus utilem, theologis necessarium de divina voluntate tractatus instituimus. Utilitas opportunissime consequenda ex assidua oratione iuxta ea quae Apostolus suis Colossensibus voluntatis divinae plenamque exorabat agnitionem. Locum excipite cap. 1: non cessamus pro vobis orantes et postulantes ut impleamini agnitione voluntatis eius.

EXPL. [f. 132v]. Originis expositionem exquiratis, Chrisostomum discatis, Cyrum sapiatis; voluntatem Dei exquisistis labore, studio didicistis, tandem spirituali gustu sapite. Valete.

2 [*De decretis conditionatis*].

INC. [f. 136] Quaestio de decretis divinis conditionatis, Art. 1 Sunt Deo possibilia.

EXPL. [f. 142] Et tamen neutiquam infertur consensus ex collatione auxilii, eo quod auxilium pro utraque conferri potest, similiter dici potest in nostro casu.

3. *De decretis efficacibus.*

INC. [f. 143] Quaestio. An sint possibilia decreta divina efficacia antecedentis nostri liberi. praescientia a mediis, quibus ponendus est. Art. 1 Ex principiis nonnullis praemissis.

EXPL. [150] quod accidit in decreto efficaci consensus secundum se, quod praeterea indiget alia voluntate, et executione et inmediate applicatum operae non libere esse.

Cod. 331-45: 160 × 215 mm., 170 fols.

LOC. Colegio de San Hermenegildo de Sevilla.

AUCT. BARTOLOMÉ CARREÑO Nació en Sevilla, el 8 de marzo de 1632. Ingresó en la Compañía de Jesús, el día 19 de julio de 1646. Hizo la profesión de cuatro votos el día 15 de agosto de 1665. Enseñó teología en el Colegio de San Hermenegildo de Sevilla, y el Colegio Romano, donde fué Prefecto de Estudios, durante 11 años. Murió en Roma, el día 25 de julio de 1706. Véase URIARTE-LECINA, *op. cit.*, part. 1 tom. 2 pag. 131s.

CONT. *Controversia scholastica de gratia auxiliante.*

INC. Auditoribus. Divinam gratiam auxiliaris virtutis et mirabilem eius cum arbitrii libertate concordiam scholastico stylo describere aggredior, optimi auditores. Sic enim quasi haereditario successionis iure deposcebat praesens praesenti subiunctum annum. Audistis a me nuper divinum prorsus Incarnati Verbi mysterium.

EXPL. Gratia Dei sum id quod sum et gratia eius in me vacua non fuit. Utinam in nobis vacua penitus non ociet sed negociet potius laudi atque honori omnipotentis Dei et Virginis Matris, immunis prorsus ab omni labe.

Cod. 331-47: 150 × 215 mm., 123 fols.

OBSERV. Sin foliar. Después del primer tratado, hay siete folios en blanco.

ROTUL. FLORINDAS. *De conscientia.* — LOC. Colegio de San Hermenegildo de Sevilla. — SCRIB. D. FRANCISCO BRUNGO Y MORALES. ANN. 1699-1700.

AUCT. 1. DIEGO DE FLORINDAS. Véase Cod. 331-37.

2. Anónimo.

CONT. 1. *De conscientia sive de proprietatibus et divisionibus illius.* De DIEGO DE FLORINDAS.

INC. Theologia Moralis de Conscientia ad Primam Secundae D. Thomae Aquinatis q. 19 a. 5 et 6. Tractatus Primus. De conscientia certa. Ultimum rerum moralis et quasi totius mirabilis tractatum explanandum aggredimur, in quo octo tractatus de concientia certa sive de conscientia vera et erronea in communi disputabimus.

EXPL. [f. 96] Sicut neque de mea conscientia materia, pro cuius complemento hucusque dicta sufficiant. Iunii 29 anno Domini 1700. Hispali in collegio Sancti Hermenegildi Regis ac Martyris.

2. [*Tratado incompleto sobre Sagrada Escritura*].

INC. Neminem vestrum latere arbitror, auditores ingenui, Ecclesiam catholicam passim a Sanctis Patribus amoenissimum coelestium deliciarum paradisum appellari.

EXPL. [f. 132] licet versiones libri fuerint, una tamen dicitur omnium versio, quia et rebus, et verbis omnes consenserunt, quemadmodum postea, dum rerum audiente omnium versiones examinarint, compertum est, ita ut potius exemplaria unius versionis LXX duo fuerint quam versiones LXX [...].

Cod. 331-48: 150 × 210 mm., 210 fols.

OBSERV. Encuadernación en piel. En el folio 207 hay una lista de los diez que estudiaron en Medina Sidonia, el año 1763.

SCRIB. FR. MATEO MESSA DE LA CONCEPCIÓN.

AUCT. PEDRO BARCO DE SANTA INÉS. Franciscano.

CONT. *Cursus integer Philosophiae ad mentem Venerabilis Ioannis Duns Scoti, doctoris mariani substilis theologorum.*

INC. Regulae in disputationibus servandae. Priusquam argumentationes ipsas argumentandi modum in obiecto desidero primum, ut meum desiderium adimpleri possit, meum est docere et vestrum discere sequentia. Tres sunt personae quae intersunt qualibet logica disputatione: 1.ª dicitur praeses. 2.ª Sustentans seu deffendens, 3.ª arguens seu impugnans.

EXPL. Et denique ut ab initio dixi, in gloriam et honorem D. O. M., V. M. Deiparae Virginis absque originali conceptae, S. P. M. Franciscum qui coelicolam [...].

Cod. 331-49: 150 × 210 mm., 111 fols.

OBSERV. Sin foliar.

LOC. Granada - SCRIB. JERONIMO MONTILLA DE MONSALVE.. - ANN. 1738.

AUCT JUAN BLÁZQUEZ. Nació en Madrid el día 23 de julio de 1693. Ingresó en la Compañía de Jesús, el día 21 de septiembre de 1607. Hizo la profesión de cuatro votos, el día 15 de agosto de 1726. Enseñó Filosofía en el Colegio de San Hermenegildo de Sevilla, y Teología, en los Colegios de Jaén y Granada. Rector de Málaga. Murió en esta ciudad, el día 13 de noviembre de 1741. Véase URIARTE-LECINA, *op. cit.*, part. 1 tom. 1 pag. 493s.

CONT. *De fide divina dissertatio theologica in* 3 *Sententiarum, dist.* 25, *et in Secundam Secundae Angelici doctoris a quaestione* 1.ª *ad* 16.

INC. Proemium. Humanis non contenta virtutibus, ne videretur proprio nomine et ingenitae nobilitatis obiita, altiora petit et excellentiorum formula in moralibus parum morata Theologia nostra. Ergo perpensis de iustitia et iure controversiis [ ] et aliorum laboribus, paucis quaestionibus libatis ad divina speculanda, Scholarum more festina ac festiva progreditur.

EXPL. [f. 110] Quod habetur ex Sacra Scriptura, 1.ª enim Petri, cap. 2, Fides dicitur admirabile lumen Dei, et 1 Cor. cap. 1., dum per fidem illuxisse in cordibus nostris ad illuminationem scientiae claritatis Dei. Cedant dicta ad maiorem Dei gloriam, in honorem Virginis Matris, et SS. Apos-

tolorum Petri et Pauli in quorum pervigilio finem huic opusculo imponimus. Granatae. Anno Domini 1738.

Cod. 331-50: 150 × 200 mm., 213 fols.

OBSERV. Sin foliar.

ROTUL BLÁZQUEZ. *De iustitia et iure*. - LOC. Granada. - SCRIB. JERONIMO LEONARDO MONTILLA Y MONSALVE. - ANN. 1730-1731

AUCT. JUAN BLÁZQUEZ. Véase Cod. 331-49.

CONT. *De iustitia et iure dissertatio generalis ethico theologica, in Secundam Secundae S. Thomae Aquinatis, a quaestione* 57 *usque ad quaestionem* 80.

INC. Praefatio de Proemio. Philosophandi provinciam diu cum deserere aegra valetudo coegerit, novam multoque difficiliorem ex tempore et praeter opinionem suscipio, nondum ex integro viribus reparatis. Haec est amplissima de morali disciplina tractatio, quam ut aggredior vobisque tradam, optimi iuvenes, non tam propria sponte contrictus quam eorum numen, in quorum arbitrio et potestate studia mea sunt, animum fecit.

EXPL. Nec plura de modis dominii acquirendi, quorum fontes indicasse sufficiat. Nec de iustitia et iure imo nec de reliquis virtutibus, ut erat in votis, plura licet adnectere. Maiorum enim sapiens dispositio decernit ut a morum doctrina operoso sane et arduo tractationis genere ad theologiam speculativam vobis tradendam progrediamur. Dicta cedant in maiorem Dei gloriam. Granatae, mense iunio anni Domini 1731. Scripsit D. Hieronymus Leonardus Montilla et Monsalve, dictante eruditissimo Patre Magistro Ioanne Blázquez theologiae Moralis dignissimo professore, in almo granatensi collegio Societatis Iesu.

Cod. 331-51: 150 × 220 mm., 73 fols.

OBSERV. Cuatro folios de preliminares sin foliar. Encuadernado en piel.

LOC. Sevilla. - SCRIB. D. PEDRO DE SILVA. - ANN. 1728.

AUCT. DOMINGO GARCÍA. Nació en Cádiz, en noviembre de 1687. Ingresó en la Compañía de Jesús, el día 12 de Mayo de 1703. Profesor de Teología en San Hermenegildo de Sevilla, Provincial de

Andalucía. Murió en Jerez de la Frontera, el 1 de enero de 1768. Véase SOMMERVOGEL, *op. cit.*, tom. 3 col. 1202ss; *Catálogo de la Provincia de Andalucía*, pag. 7.

INC. Prologus. Utinam appenderentur peccata mea, quibus iram merui, clamabat S. Job cap. 6. Iterumque, et saepissime clamores repetit, ut opera illius in statera appendant, et gressus ipsius recto examine dinumerentur.

EXPL. Et ne odiosus vobis efficiar, laboris habenas comprimo et nostris de conscientia disputationibus non iucundum finem impono. Prosit conscientiae nostrae, labor vestrae, et bonum in fide vitae testimonium addat nobis omnibus conscientia nostra. Faxit Dominus, cuius gloriam et honorem hisce laboribus exoptamus. Hispali in pervigilio SS. Apostolorum Petri et Pauli anno a mundi restauratione 1728. Valete.

Cod. 331-55: 145 × 205 mm., 216 fols.

OBSERV. Sin foliar. Tiene al final 6 folios en blanco.
ANN. 1636-1637.
AUCT. Anónimo.
CONT. *De fide divina.*

INC. Ad Lectorem. Ad commentarios supra secundam secundae partis Angelici doctoris Sti. Thomae facile cursum defleximus, lector amice, quoniam eorum impulsu, qui erga nos Dei numine utuntur, eo tandem appulsi quo iam anima ipsa sponte cogitabat, ad tractatum videlicet de fide divina, quod hanc secundam partem secundae suae partis theologicae Angelici doctoris exorditur. Vocabant enim nos ex tractatu hoc multa quae uno scitu dignissima et ad plures alias materias in primis naturalia sint: minus tamen accurate quam par est his diebus tractabuntur; nam cum huius operis pleraque non modo ex principiis theologicis, sed ex philosophicis debeant expendi; facile quisquam ad ea principia se referebat, quae olim in dialectica, in philosophia et in metaphysica iecerat.

EXPL. Atque dicta hucusque sufficiant de nostro tractatu de fide divina infusa quae quidem omnia iudicio sanctae romanae Ecclesiae, quae certo regula fidei est, et coetera quoque alia nostra subicimus et in Dei O. M. gloriam ac laudem tandem. cedere exoptamus. Finis. In pervigilio Sanctorum Petri et Pauli, quinto kalendas iulias. Anno 1637.

Cod. 331-56: 150 × 210 mm., 230 fols.

Loc. Colegio de San Hermenegildo de Sevilla.—Ann. 1726.

Observ. Sin foliar. Al final 4 folios en blanco.

Auct. Francisco de Castilla. Nació en Coronil (Sevilla) el 9 de abril de 1686. Entró en la Compañía de Jesús, el 28 de Septiembre de 1705. Hizo la profesión de cuatro votos, el día 15 de agosto de 1719. Enseñó Teología en el Colegio de San Hermenegildo de Sevilla. Rector de los Colegios de Jaén, Ecija y Granada. Murió el 16 de abril de 1750, en Granada. Véase Uriarte-Lecina, *op. cit.*, part. 1 tom. 2 pag. 166s.

Cont. *Tractatus scholasticus de scientia Dei in quaestionem* 14 *Primae Partis D. Thomae elucubratus.*

> Inc. Praeloqutio. De tractatione, in quo anno proxime transacto nostrum [..] tractatus ad Deum unum et quidem ut intelligentia nostra utilitas, Hispalenses mei, non invitus metrabit. Non quod laborem recusem; sed quia imparem me existimo, ut instrumentum Divinae Sapientiae...
>
> Expl. Quam ob rem mirandum non erit, si aliquid a veritate deseruisse [ ] ad errores adscribendum sit; ita ut quae hactenus dicta, et a labe pura in maiorem Dei gloriam et B. Dei Genitricis laudem referre volumus. Valete.

Cod. 331-57: 150 × 205 mm., 54 fols.

Observ. Sin foliar. Al final, cuatro folios en blanco. Carece de encuadernación.

Loc. Jerez de la Frontera. - Ann. 1768.

Auct. Francisco de Luque. Franciscano.

Cont. *Physicae Compendium.*

> Inc. Ad auditores praeloqutio. Distinctio unica proemialis. De obiecto et natura physicae seu naturalis philosophiae. Quaestio 1.ª An et quid sit physica seu naturalis philosophia et an sit scientia et qualis. Paragraphus unica. Quaesita breviter resolvuntur. Physicae seu scientiae naturalis existentia nullus est qui neget vel negari possit.
>
> Expl. Dico 2.º, in die iudicii coelum et terram et alia elementa non erunt in nihilum redacta, sed renovanda et purificanda; et sic renovata et purificata, caeli permansuri sunt

in aeternum. Hoc patet ex 3.° Ecclesiastici: omnia opera quae fecit Deus perseverant in perpetuum. Etiam constat ex aliis locis Sacrae Scripturae, quae brevitatis causa non refero.

Cod 331-58: 155 × 200 mm., 40 + 49 fols.

OBSERV. Después de la primera foliación, tiene 6 folios en blanco; después de la segunda, así mismo, hay otros tres folios en blanco.

AUCT. Anónimo.

CONT. 1 *Ad titulum de sponsalibus et de matrimonio.*

INC. [f. 1] Ad rubricam. Omnem rem eiusque disputationem adesse exordiendum non solum logici verum et nostrates affirmant. Nam nisi sciamus id de quo agimus, male progredimur in eius disputatione, et ideo in praesenti videndum est quid sint sponsalia et quid matrimonium.

EXPL. [f. 34v] Et haec autem sunt omnes conclusiones generales istius praecedentis materiae ad laudem Dei omnipotentis et B. Mariae.

2. [*De Officio et potestate iudicis ordinarii.*]

INC. De offitio [sic] et potestate iudicis ordinarii. Conclusio quae ex isto textu colligitur est: Episcopi in suis dioecesibus habent liberam facultatem inquirendi etiam contra laicos adulteria et alia scelera commitentes et eos puniendi.

EXPL. [f. 46v] Atque haec iam sunt conclusiones omnes contentae generales in quam ad laudem Dei et Beatissimae Mariae Virginis.

Cod. 331-63: 160 × 230 mm., 413 fols.

OBSERV. Sin foliar. Al final 4 folios en blanco.

ROTUL. ZAPATA. *De Incarnatione*. - LOC. Colegio de San Hermenegildo de Sevilla. - ANN. 1675.

AUCT. PEDRO ZAPATA. Véase Cod. 330-6.

CONT. *Controversiae de Deo Incarnato, sive de divini Verbi Incarnatione.*

INC. Proloquium. Ob aegram valetudinem intermissa studia non sine voluptate instauramus; et indivisas, quas simi-

litudine laborantes vel inviti inivimus, tam litterarum, quam vestri, auditores mei, quo tenemur studio ducti, libenter rumpimus; et utinam dextro omine, et controversiis theologicis de Deo Incarnato, sive de Divini Verbi Incarnatione, exordium a consilio ducimus; nam maximum Dei in nos collatum beneficium, si non, prae inopia generis humani solvendum, saltem frequenter recolendum est.

EXPL. Diff. 4.ª sect. 1.ª: nam meritum dicitur per oppositionem cum praemio, satisfactio exigit aequalitatem cum offensa satisfactio per se respicit offensam, et debitum in satisfaciente supponit; meritum vero abstrahit ab offensa, et in merente non supponit meritum sed potius in praemiante.

Cod 331-64: 150 × 215 mm., 374 + 17 fols.

OBSERV. La foliación mayor está interrumpida en el folio 159v., y colocada antes del folio 160 la foliación más breve. Entre el final del tratado *De Trinitate* y los índices hay dos folios en blanco. En el fol. 17 de la foliación más breve hay esta nota: «Estos dos cuadernos que son el antecedente y éste son explicación de la disputa *qua ratione;* tratóla esta disputa el P Francisco de la Fuente, muy breve por falta de tiempo; y yo trasladé estos dos cuadernos de la materia del P. Nicolás Martínez, los cuales explican por extenso esta disputa y la resuelven». En el fol. 252v. hay así mismo esta nota: «Nihil deest». Estas cuestiones que se siguen son sacadas de una materia del P. Nicolás Martínez, por causa de no haber acabádolas el P. Francisco de la Fuente.

ROTUL. 1. FUENTE. *De Trinitate.* - LOC. Colegio de la Asunción de Córdoba. - SCRIB. DIEGO DE BERLANGA. - ANN. 1569-1673.

AUCT. FRANCISCO DE LA FUENTE. Jesuíta.

2. NICOLÁS MARTÍNEZ. Conforme a las notas de los fols. 17 y 252v.

CONT. *Tractatus de profundissimo sanctissimae Trinitatis mysterio, continens quae Praeceptor angelicus D. Thomas per quaestiones decem et septem discussit, videlicet a quaestione* 27 *usque ad quaestionem* 43 *eiusdem, scholasticis disputationibus enucleatas.*

INC. Auditoribus praefamur. Si quae est, auditores mei, in universa theologia difficilis controversia et quae suae magnitudinis pondere erratae mentis conatus non deprime-

re modo, sed et penitus obruere videatur, ea quidem est quam in praesentiarum enucleandam suscepimus.

EXPL. [f. 159v] Haec sufficiant dicta pro praesenti anno. Reliquas vero, Deo dante, dabimus anno venturo. Cedant haec omnia in laudem eximiae coelestis mentis magistri, Virginisque Mariae pietatis absque originali peccato conceptae et in coelos Assumptae. Dnus. Didacus de Berlanga et Escancilla.

[f. 1] Explicatur qua ratione ex processionibus divinis alia sit per intellectum et alia per voluntatem.

[f. 160] Pars 3.ª De divinis relationibus et earum comparatione inter se et cum essentia divina.

EXPL. [f. 370] Hi omnes mei labores cedant in laudem et gloriam omnipotentis Dei, cuius essentiae unitas et personarum trinitas, mysterium ineffabile et incomprehensibile ab omnibus adoratur; cedant denique in honorem coelestis eximiae magistrae divinaeque Sapientiae Genetricis absque primaevo originalis peccati labe conceptae. Finem imposuit huic operi D. Didacus de Verlanga, Virginis Deiparae in caelos assumptae purpuratus collega in Nobili civitate Cordubensi anno 1673.

Cod. 331-68: 160 × 215 mm., 297 fols.; 160 × 220 mm., 18 fols.

OBSERV. Sin foliar. Al fin de la primera foliación hay 11 folios en blanco. Publicado. Véase GRANADO I., *In Secundam Secundae Sancti Thomae Comentarii*, Hispali, F. Lyra, 1729. pag. 272-519

ROTUL. GRANADO. *De caritate.*

AUCT. DIEGO GRANADO. Nació en Cádiz, el año 1574. Ingresó en la Compañía de Jesús, probablemente el año 1586. Enseñó Filosofía y Teología. Rector de los Colegios de Sevilla y Granada. Murió, el 5 de Enero de 1632 Véase SOMMERVOGEL, *op. cit.*, tom. 3 col. 1666s.

CONT. 1. *Controversia generalis de virtute caritatis et vitiis illi oppositis, ad viginti quatuor quaestiones Secundae Secundae Sancti Thomae scilicet, a quaestione* 23 *usque ad quaestionem* 46.

INC. Quod de charitatis laudibus apostolus ad Corinthios scribens longo sermone prosecutus est, id ipsum Ecclesiae Patres gravioribus verbis complectuntur. Sanctus enim

Chrysostomus homilia 1.ª de incomprehensibili Dei natura, charitatem appellat bonorum operum caput, radicem, fontem atque parentem.

EXPL. [f. 285] Tractatus decimus quintus. De dono Spiritus Sancti quod respondet virtuti charitatis, scilicet sapientia, et de stultitia illi opposita [...]. Quod quidem, quoniam fit cum quadam dulcedine et sapore rerum caelestium qui est proprius effectus charitatis, sapientiae donum respondet charitati, huic autem dono opponitur stultitia, quam habet ille cui deficit iudicium sapientiae et qui iudicat potius adherendum esse rebus caducis, quod vitium est coniunctum cum quadam hebetudine mentis erga divina et supernaturalia, quae quidem ex peccatis, et praesertim ex luxuria oriri solent. Et hactenus de virtute charitatis. Ad Dei et Beatissimae Mariae gloriam. [Firmado]: Iacobus Granado.

2. *Tratado de la defensa justa con la debida moderación en casos apretados de vida, honra y hacienda.*

INC. La materia de este tratado es común a las personas que profesan letras, y a las que por razón de sus particulares estados no han tenido ocasión de profesarlas, pues los casos que en esta materia se ofrezcan no son menos frecuentes a las unas que a las otras, razón que obligó a hacer este tratado no en lengua latina, sino en la nuestra vulgar.

EXPL. [f. 18] Da fin a este tratado el elocuente Cicerón en aquellas palabras tan célebres entre todos, oratione pro Milone, donde tratando de esta defensa justa dijo: hoc et ratio doctis, et necessitas barbaris, et mos gentibus et feris natura ipsa praescribit, ut omnem semper vim quo ope possint a corpore, a capite, a vita sua propulsent; palabras que son compendio de todo lo dicho. Laus Deo optimo et maximo.

Cod. 331 69: 160 × 220 mm., 226 fols.

OBSERV. Sin foliar. Escrito de varias manos. Publicado. Véase GRANADO I., *Tomus Quintus, complectens commentarios in reliquas quaestiones Tertiae Partis Sancti Thomae...*, Granatae, A. René de Lazcano, 1732, pag. 1483-1691.

LOC. Sevilla. - ANN. 1612.

AUCT. DIEGO GRANADO. Véase Cod. 331-68.

CONT. *Opusculum de quatuor novissimis in* 3 *controversias distinctas ad unam et triginta quaestiones additionum Tertiae partis Sancti Thomae Aquinatis, scilicet, a quaestione* 69 *usque ad quaestionem* 99, *simul cum Appendice de Beatitudine ad quinque primas quaestiones Primae Secundae eiusdem Sancti Doctoris.*

INC. Praefatium. Quod diu multoque desideraveram de novissimis scribere, id iam, Deo favente, et annuentibus auditoribus, aggredior. Rem sane in cuius investigatione et explicatione mire cum difficultate conveniunt iucunditas et utilitas. Non enim potest non esse iucundum de ultima cordis humani felicitate et iis quae eam praecedunt aut comitantur certissimis Sacrae Scripturae et Patrum testimoniis necnon et rationibus momentis insistendo disserere; neque carere potest utilitate maxima e fundamentis nosse quae in futuro saeculo nos manent...

EXPL. Deo autem gratiae immortales agantur qui nobis ad supernaturalem finem evectis et beatitudinem supernaturalem possit [...] ut eius consequendae propter Christi Domini merita firmam spem infundere dignatur.

[f. 189v.] *Appendix.* De Beatitudine. Appendix ad opusculum de novissimis seu controversia generalis de beatitudine. (Cfr. Append. de Francisco de Lyra, Hispali 1625).

Cod. 331-70: 150 × 210 mm., 306 fols.

OBSERV. De difícil lectura.

ROTUL. MARCELINO. *De Scientia.* - LOC. Colegio de San Pablo de Granada.

SCRIB. Varios según notas del principio y del folio 300v: JUAN CASARI, DIEGO FELIPE GARCÍA, JOSÉ DE TORO. ANN. 1715-1716.

AUCT. MARCELINO GONZALO. Jesuíta.

CONT. *Materia de scientia Dei.*

INC. Tractatus primus. De scientia Dei in communi. Quamvis natura Dei simplex et indivisibilis sit, plures tamen patitur divisiones in quibus probatur? cognoscendi materiam varia esse nomina adcribuntur; ideoque priusquam ad aliquam quasi speciem descendamus ea quae omnes conveniunt exponemus.

EXPL. [f. 300] Materiam ipsam attendite ac ipsam coelitus propinatam poculam sumite. Faxit ille qui Deus scientiarum

Dominus est et [...] praeparantur cogitationes, ut non multiplicantes loqui sublimia, nec gloriantes nisi in ipso scientiarum Domino [...] ad maiorem ipsius gloriam in mare unde exierunt haec flumina revertantur.

Cod. 331-71: 170 × 220 mm., 120 fols.

OBSERV. Sin foliar. Al final hay un folio en blanco.

ROTUI. GONZÁLEZ. *De vita beatifica.*

LOC. Colegio de San Pablo de Granada.—ANN. 1644.

AUCT. JUAN GONZÁLEZ. Jesuíta.

CONT. *Commentarii ad quaestionem* 12 *Primae partis S. Thomae, in qua de visione beatifica disputavit Angelicus magister.*

INC. Praeloquium. De visione beatifica, qua felices illi caelestis urbis incolae summam divinitatis pulchritudinem obtuto firmo comtemplantur et penitius scrutantur, elucubrationes istas apparamus, quae quantum erit in nobis, incumbent sedulo ad rimandam veritatem, ipsam quoque exponendam naturam huius visionis mirabilis, non vero ad ostendendam praecise floridam novitatem, nec etiam ad devenustandam antiquitatem aucthoritatum quod pleriqui hac tempestate faciunt...

EXPL. Nec laudaretur aqua nec enim vituperaretur, quia nullo pacto concurrit ad producendum calorem; quia si volumus ut nullo modo concurrat ad productionem actus nec esset digna laude nec vituperio in productione eius. Respondent adversarii, 1.º voluntatem denominari vere operantem, ut quae et habitum ope [así acaba, quedando un folio en blanco].

Cod. 331-72: 160 × 220 mm., 157 fols.

OBSERV. Sin foliar.

LOC. Colegio de San Hermenegildo de Sevilla.—ANN. 1725.

AUCT. DOMINGO GARCÍA. Véase Cod. 331-51.

CONT. *Paenitentiae Sacramentum, aliquibus, Deo dante, disputationibus explanandum.*

INC. Praeludium. Nihil peccare solius Dei est, emendare sapientum, aiebat magnus Ecclesiae Doctor Ambrosius;

utinam auditores mei, ego saperem et intelligerem, ut iuxta desideria Moysis, novissimas possem huius anni providere labores.

EXPL. Ut autem vobis, auditores mei, gratias ex debito iustitiae vestrae conferam, vos mihi ex titulo vestrae benignitatis veniam concedere debetis. Laboravi in gemitu meo et gemitus meus a vobis non est absconditus. Dantibus vobis et quamvis [.] meo labore in vestrum omnium utilitatem clamavi; deinde [ ] fortasse raucae factae sunt fauces meae, ob desideratissimos poenitentiae fructus [ ] ipsi gloriamur. Faxit Deus qui totius consolationis est pater in cuius gloriam has elucubrationes imperitas volumus. Valete.

Cod. 331-73: 140 × 210 mm., 165 fols.

OBSERV. Sin foliar. Duplicado del Cod. 331-71, más completo en el final.

ROTUL. GONZÁLEZ. *De Beatitudine.* — LOC. Granada.—ANN 1644.

AUCT. JUAN GONZÁLEZ. Véase Cod. 331-71.

CONT. *Commentarii ad quaestionem 12 Primae partis S. Thomae, in qua de visione beatifica disputavit angelicus magistur et doctor.*

INC. Praeloquium. De visione beatifica, qua felices illi caelestis urbis incolae summam divinitatis pulchritudinem obtuto firmo contemplatur ..

EXPL. [f. 165v] Controversia 6.ª De divina incomprehensibilitate.

Cod. 331-74: 150 × 210 mm., 218 + 77 fols.

ROTUL. GARCÍA. *De scientia.* — LOC. Colegio de San Hermenegildo de Sevilla. — SCRIB. MARTÍN DE ULLOA. — ANN. 1723.

AUCT. DOMINGO GARCÍA. Véase Cod. 331-51.

CONT. 1. *Divina scientia humanis disputationibus explananda.*

INC. Praelocutio. Duodenarius [sic] numerus sacramentorum est cuiusdam universitatis, aiebat magnus parens Augustinus. Sed quis arcana sacramenti huius audeat reserare misteria, nobilissimi auditores, . .

EXPL. [f. 210]. Ita nos docet Apostolus gentium Paulus:

et ita operantibus caelorum ianuam aperit Apostolorum Princeps Petrus, in quorum sollemni ieiunio, nostras de scientia Dei elucubrationes coronamus. Valete. [3 ff. indices y 3 en blanco].

2. [*De scientia media*].

INC. Praelusiuncula. Vestris, auditores orbatissimi, gaudium meum et corona mea, non tam precibus quam iussis morem praesentis scholae [ ] texera uno Paladii, coelo delapso in arte ut Pitaneo sapiente in jesuitica schola aliis sepositis, scientiam videlicet mediam, in medium adducere opere pretium duxi.

EXPL. [pag. 77] Igitur ab aeterno Deus non possidet absolute, et quantum est ex se durationem hodiernam. Quapropter ab aeterno absolute non coexistit rebus hodie existentibus.

Opponitur 2.° musa non leniter insusurrans, et caute et pervicax intonans, et repetens: desine pervicax: referre sermones deorum et magna modis tenuare parvis. Itaque st. [así acaba, quedando un folio en blanco].

Cod. 331-75: 160 × 220 mm., 185 fols.

OBSERV. Sin foliar. Diversas letras. En blanco las hojas 3, 4, 14, 52-56, 174 y 175-177.

ROTUL. *Fragmenta Salmanticensia.*

AUCT. Anónimos.

CONT. 1. [*De praesentia rerum coram Deo*].

INC. [f. 5]. De modo praesentiae quam habent res creatae coram Deo. Quaestio 1.ª Utrum creaturae sint ab aeterno praesentes Deo in eius aeternitate. Sensus quaestionis expenditur et ideo dubitandi proponitur. Noto 1.° creaturas proprie dupliciter dici praesentes Deo ab aeterno, a) praesentia cognitionis, b) praesentia aeternitatis. Praesentia cognitionis est illa quam cognitio facit, ut posset trahere ad se obiectum, et faciens illud praesens cognoscenti.

EXPL. [f. 14] quia si fundamentum est quid creatum, ultra mensuram temporis habet etiam mensuram aeternitatis: si vero sit quid increatum, solum habet mensuram aeternitatis. Tales sunt respectus ideales et respectus propriae creaturae, quia respiciunt creaturas ut possibiles, non ut futuras, aut existentes pro aliqua differentia temporis. Finis articuli.

2. [*De cognitione divina futurorum*].

Inc. [f. 15]. An haec praesentia futurorum necessaria sit ut Deus illa intuitive cognoscat. Sectio prima. Aperit sensus difficultatis. Noto 1.° aliud esse cognitionem esse certam, aliud intuitivam. Primum sumitur a connexione medii cum obiecto cognito: secundum vero provenit a connexione obiecti cum scientia intuente.

Expl. [f. 20]. Deus cognoscere futura in determinatione suae voluntatis, quam in seipsis; nam determinatio divinae voluntatis de dando existentiam rerum, praesupponit ad existentiam ipsius, tam in propria quam in mensura aeternitatis, nec ab illa determinatione habet quod sint in aeternitate. non quod sint absentia respectu Dei; et solum habet quod sint futura negative, hoc est non habet quod sint praesentia. Laus Deo O. M.

3. [f. 21v]. *Tractatus de virtutibus theologicis iuxta mentem Divi Thomae, secunda secundae, q.* 1.ª *a.* 1.° *et sequentes.*

Inc. Proemium. Hactenus variis modis explicatis atque importunis cabillorum remoris immorati sumus; nunc autem ad utiliora conscendimus.

Expl. [f. 51v] non sic autem medium fidei utpote quod spectat liberam determinationem voluntatis praestitam per propriam ejus motionem, ut determinet intellectum ad assentiendum revelatis a Deo. Est autem efficacius medium fidei in quantum supposita determinatione ab intellectu concurrente ad hoc propria motione voluntatis, maiorem firmitatem cadat in intellectu quam medium scientiae rerum, quia hoc ita intellectum determinat ut ipsum convincat, et praeocupet, ut dictum est, impedit dum ipsum adest, quod a medio fidei moveatur. Quare sicut non obstat quod scientia et fides simul sint, non obstat etiam quod medium fidei, et medium scientiae simul moveantur.

4. [f. 57]. *Germanus fidei discursus ex quibus propositionibus componatur, duobus aliis illegitimis discursibus resectis ostenditur. Sectio ex meis scriptis decerpta.*

Inc. Notavit bene in hac difficultate doctus quidam recentior, discursum posse esse duplicem: nempe dialecticum et physicum.

Expl. [f. 64]. Hic quoque est situs fidei proprius, si forse fides discursiva sit. Iam vero expendere incipiamus, an praefatus discursus convenire valeat nostrae fidei.

5. [f. 65]. *Quaestio unica. Utrum rationes communes Deo et creaturis sint perfectiones simpliciter simplices.*

INC. Postquam perscrutati sumus naturam et definitam perfectionem simpliciter simplicem congruus ordo sequitur ut examinemus quibusnam rebus illa conveniat et an rationes Deo et creaturis dicendae sint perfectiones simpliciter simplices, vel non.

EXPL. [f. 75]. Pudeat adversarios et id de tanto viro suspicari, et eam ineptam explicationem tradere, ex qua Sanctus Doctor tam gravi inscitiae nota possit inveniri. «Appendix quaestionis praecedentis usque ad [f. 87v] ut consequenter omne illud quod est perfectiones simpliciter simplices, esse gradum essendi meliorem, non tamen e contra quod erat probandum.

6. [f. 86v]. *Disputatio* 1.ª *De Incarnationis convenientia et necessitate. Quaestio* 1.ª *Utrum conveniens fuerit Deum incarnari et hominem fieri.*

INC. Quamvis ex commentatoribus D. Thomae qui hanc de incarnatione materiam lato calamo percurrere, ab hujus misterii possibilitate non pauci exordiant...

EXPL. [f. 113v]. Christus quoque seipsum et suas operationes sub dominio Dei collocavit , et haec voluntaria dominii translatio, in obsequium creatoris sufficiens est ut satisfactio sit ex iustitiae rigore, qua licet entitas operationis utriusque propria fuerit, Christum humiliatum, et Deum denominabat honoratum neque est simile de filio non emancipato et servo servitute legali, cum totum dominium stet apud Dominum et Patrem. Argum. 3 ex 3 conditione.

7. [f. 115]. *De Incarnationis motivo.*

INC. Postquam D. Thomas incarnationis convenientiam et necessitatem in 1 et 2 art. explicuit, ejus motivum, per 3 et 4 eruditione mira illatissime spargit.

EXPL. [f. 130]. Solet etiam hic inquiri, an deficiente originali et stantibus actualibus, Christus in hac providentia veniret? Respondetur negative. Has [...] essentialiter interpretationem sufficit variatio vel obiecti adaequati, vel etiam inadeaquati, dummodo varietur pars subiectiva primarii, ut liquet in potentiis et habitibus. Nec contra hoc valet obiectio, cui oporteat obviam ire. Laus Deo.

8. [f. 132]. *De gratia Christi.*

INC. An humanitas Christi sanctificetur formaliter per aliquid substantiale ex vi unionis ad Verbum. Dicendum, cum coeteris, sanctissimam humanitatem Christi independenter a dono gratiae habitualis esse formaliter sanctam, sanctitate substantiali.

EXPL [f. 141]. Prob. antec.: non physice, quia neque physice informat neque potest esse principium quo physice elicitivum operationis creatae, ut dictum est; non mortis, quia solum moraliter sanctificaret humanitatem, non physice. Respondetur infra, sanctificare duplicem distinctionum esse conceptum, primarium et secundarium, sive in esse essentiae... [siguen 2 folios en blanco]

9. [f. 114]. *Tractatus theologicus de gratia Dei iuxta mentem Divi Thomae in prima secundae, q.* 102.

INC. Proemium. Gratissimum quidem saluberrimum quod, dilectissimi fratres, aggredimur opus, dum de gratia Dei elucubrationem navare discernimus.

EXPL. [f. 173]. Sed contra est: nam licet Chrysostomus loquatur de necessitate divini auxilii ad cuiuscumque tentationis etiam victoriam levis necessariam, non tantum loquitur principaliter de speciali ad victoriam gravis requisito. Ergo probatur antecedens. [Siguen 4 folios en blanco].

10. [f. 178]. *Tractatus de voluntae Dei et eius actu. Super* q. 19, 20 *et* 21 *primae partis Divi Thomae.*

INC. De voluntate Dei sacro velamine tecta, et in aula summi imperatoris occulta, quae semper est sine discrimine a suo esse...

EXPL. [f. 185v]. Sic contraria solutio in voluntate Dei contingere constans tenetur. Sed contra, vel conceptui actus primae voluntatis, ut praecisiva. [Siguen 9 folios en blanco].

Cod. 331-76: 150 × 205 mm., 228 fols.

OBSERV. Foliado hasta el folio 61. Encuadernado en piel.
ROTUL. *Elementa Philosophiae.* Tomo II.
AUCT. PEDRO MANUEL PRIETO.

CONT. *Elementa Philosophiae et Philosophorum, cum veterum, tum novorum scriptis collecta. Pars tertia quo metaphysica continetur.*

INC. Praelocutio. Persaepe mihi, et plurimum meditanti, quonam pacto esse possent [sic] nec quod tempus intermitterem reipublicae benefacere, nullum nec appositius nec honestius occurrebat, quam si sapientiae vias adolescentibus traderem: quod per multos iam libellos me arbitror praestitisse.

EXPL. Valete igitur, mea pignora, et, quoniam fructu vestrae iucundissimae consuetudinis careo, per ego vos Deum, per vestram erga me mihi perfectissimam benevolentiam, per quoscumque discipulos pura devinciunt preceptoribus, oro et quaeso, ut memoriae, ut fidelitatis plurimos colligamus et uberrimos faciatis.

Cod. 331-77: 150 × 205 mm., 1015 pags.

OBSERV. Encuadernado en piel.

ROTUL. *Elementa Philosophiae*, tomo III.

AUCT. PEDRO MANUEL PRIETO.

CONT. *Elementa Philosophiae ex philosophorum, cum veterum, tum novorum scriptis collecta.*

INC. Praelocutio. Maiores nos res exponere ingredimur, adolescentes, et quinque illis quos superiore anno edidimus libros pulchriores atque laetiores...

EXPL. quibus quidem meritis quae possit peroratio inveniri non video. Felices igitur labores mei, quos pro vestra sum institutione perpessus. Finis physicae totius.

Cod. 331-78: 150 × 205 mm., 306 fols.

OBSERV. Sin portada. El nombre del autor está en la portada del segundo tratado. Faltan los folios 114-149 y 156s. Escrito con tintas de varios colores.

AUCT. FERNANDO VALDERRAMA. Probablemen de la Orden de San Francisco.

CONT. 1. *De rerum naturalium*...

INC Proemium. Iam iam, dilectissimi discipuli, diffici-

lium logicalium rupium asperitatibus transactis, liceat recreare in amoenissimo physicae viridario...

EXPL. Hucusque, floridissimi adolescentes, per amoenissima naturae topia divagamus, res physicas communiter contemplando, nunc vero ad viridiana prata transeuntes, virtutes ac mirabilia rerum naturarum arcana particulatim discernemus. Iam vero inter tantamque creaturarum seriem laxati, iam ex attenta coelorum elementorumque contemplatione naturali, iam denique ex investigatione excrutatioque rerum naturalium instructi Deo Trino et uno rerum omnium opifici supremo, per quem omnia et a quo omnia honor[em] decusque demus; nec oblivioni tradamus Virgini Deiparae omnium communi Matri gratias expendere debitas; seraphico Mtro. Doctori Nto. Subtili omnibusque celiaris, sed praecipue sanctis Apostolis Simoni et Thadeo cuius in vesperali die anni currentis 1770, ab hac physica auscultatione cessamus. Laus et gloria per universa aeternitatis saecula. Amen.

2. [f. 153] *Physica particularis Aristotelisque principiis in quantum fas est conformis.* ...

INC. Praeludium. Per amoenas physicae generalis semitas, dilectissimi in Domino discipuli, progredientes pervenimus demum ad optima physicae particularis viridaria.

EXPL. [f. 263v] Plura alia argumenta quae contra nostras resolutiones possunt efformari videantur in nostro Ferrari in sua physica particulari.

3. [f. 264] *Contra asserentes naturam communem per inexistentiam.*

[*f.* 267] *Contra asserentes Logicam esse compositam qualitate.*

[*post.* 267]. *Physica curiosa seu pars secunda physicae particularis, in qua agitur de raris phoenomenis naturae, sed praecipue de meteoris.*

EXPL. [f. 301] Ut autem clave aurea physicam auscultativam claudamus, omnia in gloriam sempiternam Deitatis unius et Trinae in tenerrimae devotionis signum Immaculatae Virginis Mariae laudem et honorem, seraphici Doctoris Divi Bonaventurae sanctaeque Ludovicae de Albertonia, in cuius die, 31 scilicet mensis ianuarii, currentis anni 1771 huic operi physicali finem ponimus, cedant. Amen.

Cod. 331-79: 150 × 210 mm., 366 fols.

OBSERV. Sin foliar. En blanco los folios 41s, 90-93, 322, 350. En la guarda Ldo. D. PEDRO GÓMEZ AGÜEROS. Parece que debe ser el dueño de Cod.

ROTUL. Casi ininteligible. *Relectiones Sacrae Theologiae* — LOC. Salamanca. — ANN. 1584 a 1589.

AUCT. 1. MAESTRO ANTOLÍNEZ,
2. DOCTOR BUSTOS.
3. DOCTOR ESPINO
4. ILLMO. VILLAGÓMEZ.
5. D. D. ANTONIO DE CAMPOS.

CONT. Parece que se pueden distinguir doce relecciones. Algunas, de los autores indicados, y otras, anónimas.

1. *Expositio in Bullam Cruciatae Sixti V (anni* 1588) *a* MAGISTRO ANTOLÍNEZ.

INC. Circa titulum nota quod Plutarco auctore bulla aurea erat insignaria quaedam rotunda triumphantium quae postea usurpata fuit in usum puerorum nobilium quam ante pectus deportabant.

EXPL. [f. 40] Et hactenus de expositione Bullae. Nihilque deficit. Finis huius expositionis bullae a m. Antolinez.

2. [f. 43] BUSTOS: *Sequitur prima distinctio de consecratione a Doctore Bustos.* (a. 1587).

EXPL. [f. 89] Finis huius primae distinctionis de consecratione ad laudem Dei et Mariae Virginis.

3. [f. 89v] *Sequitur explicanda quarta distinctio, in qua de Sacramento baptismi agendum est.*

EXPL. [f. 90] Sed quod per hoc designavit [Christus Dominus] aquam esse convenientem materiam baptismi ad sanctificationem sub praescripta verborum forma qua habetur materia [parece sigue en f. 94 De consecratione baptismi con otra letra]

4. [f. 195] *Sequitur interpretatio consecrationis distinctionc*

5.ª *a Doctore Bustos hoc anno* 1589 [*Incipit tractatus de sacramento confirmationis*].

EXPL. [f. 207] Finis huius quintae distinctionis.

5. [f. 208].*Sequitur subtilis declaratio ad sacramentum Ordinis a doctissimo doctore Espino, hoc anno* 1589.

EXPL. [f. 233v] Finis huius materiae a Doctore Espino ano 1589.

6. [f. 234]. *Sequitur titulus de poenitentia a distinctione* 1.ª *explicandus a domino doctore Bustos hoc anno millesimo quingentesimo octogesimo sexto.*

EXPL. [f. 321v] Absolviturque hoc magnum sacramentum poenitentiae a D. D. Bustos. Nihilque deficit. Finis huius sacramenti poenitentiae a doctissimo doctore Bustos explicati Nihilque deficit. Hoc anno Domini 1587. D. Villar.

7. [f. 325]. *Ad titulum in c. Animae defunctorum* 13, *q.* 2.ª *de suffragiis, de purgatorio, de indulgentiis animarum. Et ad declarationem sacrosancti concilii Tridentini in decreto de purgatorio et in decreto de indulgentiis per doctissimum doctorem Campos.*

EXPL. [f. 329] quae omnia submitto correctioni sanctae matris Ecclesiae romanae catholicae. Haec est fides. Finis.

8. [f. 331]. *Sequitur tractatus de cessatione a divinis a D. D. Campos, año* 1584.

EXPL. [f. 338v] Summitto correptioni sanctae matris Ecclesiae romanae, año 1584.

9. [f. 339]. *Sequitur explicandus titulus de Regulis Iuris in Sexto. Ab illmo. Villagomez. Hoc anno* 1589.

10. *In regula possessoris* 2.ª *de reg. Iuris in* 6.º

11. [f. 351] *Sequitur titulus in Regula Sine possessione praescriptio non procedit,* 3.ª *in ordine a D. D. Antonio de Campos, hoc anno* 1587.

12. [f. 351v]. *Ad celebrem Regulam Peccatum non dimittitur nisi restituatur ablatum.*

EXPL. [f. 366] Finem instituimus de obligationibus quae ex delicto.

Cod 331-82: 150 × 210 mm., 255 fols.

ROTUL. *Lógica de Cárdenas*. - ANN. 1674-1675.

AUCT. JUAN DE CÁRDENAS Y MENDIETA.

CONT. *Philosophia rationalis sive Logica iuxta miram Angelici Praeceptoris mentem, Aristotelis Stagiritae peripateticorum principis doctrinam elaborata*.

INC. Proemium. Licet Aristoteles Stagirita Peripateticorum princeps logicam inchoasset ab antepraedicamentis, sive a praedicamentis, quibus praeposuit tractatum de aequivocis, univocis et denominativis ..

EXPL. [f. 250] Omnia hucusque dicta cedant in laudem et gloriam omnipotentis Dei Patris et Filii et Spiritus Sancti et Beatissimae Virginis Mariae Genitricis Dei et Domini nostri absque peccati labe conceptae, nec non et S. Thomae Aquinatis et omnium coelicolarum.

[ff. 251-255 Indices].

Cod. 331-83: 150 × 210 mm., 407 fols.

ROTUL. CÁRDENAS. *Palestra crítica*.

AUCT. FERNANDO LÓPEZ DE CÁRDENAS. Véase PALAU Y AUBERT A., *Manual del librero hispano-americano*, vol. 7, Barcelona 1954, pag. 634.

CONT. *Crítica a la Historia de San Laureano*. Véase FLÓREZ E., *España Sagrada*, tom. 9, Madrid 1752, pag. 147-160.

[f. 1]. *Parte primera preliminar. En la que se trata de la Crítica de sus reglas y recto uso para mejor inteligencia de la historia de San Laureano*.

INC. Prólogo al Lector. Comunmente proceden los escritores de libros en artificio y cautela en sus prólogos, a fin de vender sus obras por cosa grande.

EXPL. [f. 407v] Soli Deo honor et gloria. D. Fernando Joseph López de Cárdenas.

Cod. 331-84: 160 × 220 mm., 238 fols.

ROTUL. *Physic.* CÁRDENAS. — ANN. 1675-1676.

AUCT. 1 JUAN DE CÁRDENAS Y MENDIETA.

CONT. *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis Stagiritae, philosophorum principis quos acromaticos, id est auscultatorios seu de physico auditu vocare consuescunt.*

INC. Proemium. Nomen Philosophiae, a Pitagora inventum fuisse testatur Leontius Phityasiorum rex; nam interrogatus a Leontio Pitagoras quisnam esset aut quam profiteretur scientiam, se Philosophum esse testavit.

EXPL. Sicut et quid contra sensum Ecclesiae (quod absit) sit a me pronuntiatum, illud ex corde retracto, et omnia in laudem omnipotentis Dei Patris et Filii et Spiritus Sancti cedant et in honorem Beatissimae Virginis Mariae absque peccati labe conceptae, Sancti Thomae Aquinatis et omnium coelicolarum cedant similiter. Finis. [7 ff. de Indices].

Cod. 331 85: 150 × 381 mm., 55 + 64 + 114 + 150 fols.

OBSERV. Encuadernado en piel.

ROTUL. CÁRDENAS. *Var. Theol. Sch.* - Loc. Colegio de San Carlos Borromeo de Salamanca. - ANN. 1679-1683.

AUCT. JUAN DE CARDENAS y MENDIETA.

CONT. [f. 1] *Tractatus de immensitatis attributo apud D. Thomam, I p., q. 8, expositus a* PATRE IOANNE DE CÁRDENAS ET MENDIETA, in D. Caroli Borromei PP. C. R. M. Collegio Salmantino Theologiae lectore. Pro cursu ab anno 1679-1680.

INC. [f. 2] Disputatio unica de existentia Dei in rebus Quaestio 1. Utrum Deus sit ubique. Praemittuntur nonnulla. [f. 2v]. Primum notandum est quod hoc esse ubique sumi potest dupliciter...

EXPL. [f. 49] Haec sufficiant pro hoc attributo aliqualiter dignoscendo. Et dicta hucusque cedant in laudem Immensi Numinis, Aeterni Principii, Omnipotentis Dei Patris generantis, Filiique geniti et Spiritus Sancti ab utroque procedentis. Cedant etiam in laudem Deiparae Mariae absque peccati labe a primo suae conceptionis instanti conceptae.

Cedant etiam in laudem Angelici Praeceptoris, cuius doctrinam ex corde sequi conati sumus. Cedant denique in laudem et gloriam omnium coelicolarum. Sub correctione Sanctae Matris Romanae Ecclesiae. Anno Domini 1680. Finis. [2 ff. de índices y 4 ff. en blanco].

2. [f. 56v] *Tractatus de aeternitatis attributo. ubi de existentia futurorum in aeternitate.* Apud D. Thomam 1 p., q, 10 et q. 14, Expositus a P. IOANNE DE CÁRDENAS ET MENDIETA, in D. Caroli Borromaei PP. C. R. M. salmantino collegio sacrae theologiae lectore. Pro cursu ab anno Domini 1678 ad usque 1679.

INC. [f. 56v] Disputatio I. De quidditate aeternitatis. Quaestio I. Quid sit aeternitas. Explicatur aeternitatis definitio. Antequam praecipuas quaestiones de existentia futurorum in aeternitate instituamus opere praetium duximus praesentem paragraphum instituere ut aeternitatis naturam et quidditatem explicemus.

EXPL. [f. 115 ('61)] Omnia hucusque dicta cedant in laudem Aeterni Numinis, Omnipotentis Dei, qui in Trinitate personarum unitatem in substantia, essentia et natura perfectissime servant. Cedant utique in Deiparae laudem a maculae foeditate immunis. Et in laudem utriusque doctoris Augustini et Thomae quorum doctrinam ex corde sequi conati sumus. Et denique cedant in omnium sanctorum gloriam. Sub correctione Sanctae Romanae Ecclesiae Finis. [Sigue f. 116: Index].

3. [f. 120 (1)]. *Tractatus de scientia Dei expositus a* P. IOANNE DE CARDENAS ET MENDIETA, [...] apud S. Thomam 1 p., q. 14, et 1, dist. 35, et q. 2 de Veritate et 1 Contra Gent. c. 44. Cursu ab anno Domini 1682 ad 1683.

INC. [f. 121 (2)] Proemium. Post consideratum eorum quae ad substantiam Dei pertinent, asserit Angelicus Magister in principio proemii huius quaestionis decimae quartae, quod restat considerare de his quae pertinent ad operationem ipsius.

EXPL. [f. 224. (107)] Igitur hucusque dicta sufficiant pro hoc tractatu ad laudem omnipotentis Dei Patris, et Filii et Spiritus Sancti. Et Immaculatae Virginis Genitricis Dei Mariae. Et utriusque doctoris Augustini et Thomae Aquinatis, quorum doctrinam ex corde sequi conati sumus. Unde si quid contra ipsos, quod absit, fuerit prolatum, pro non dic-

to habeatur et ex nunc illud retractamus. Et omnia correctioni sanctae romanae Ecclesiae submitto. Deo optimo maximo, Deiparae Mariae, coelicolis omnibus, laus, honor, gloria. Finis.

4. [f. 227v] *Contra auxilia relativa, quae adstruuntur a N. SS. P. M. Antonio de la Parra,* tract. 3 de Gratia animae Xti, d. 1, q. 5, a. 2, § 216. vide M. Ioannem a S. Thoma, 1 p., q. 19, d. 3, a.5, n. 29, pag. 98 et D. Th. 2. 2., q. 29, a. 3. [Siguen ff. 228-231 de Indices].

5. [f. 232 (1)] *Tractatus primus de ultimo fine hominis,* apud S. Th. 1-2., q. 1, a. 8. Pro cursu ab anno Dni. 1681 ad 1682.

Inc [f. 233 (f. 2)] Proemium. Felix initium, quod in ultimum finem et in scopum pergit.

Expl. [f 312v] Omnia igitur hucusque dicta sanctae romanae Ecclesiae correctioni submitto. Et ea omnia cedant in laudem et gloriam ipsius ultimi finis, qui est dominus Pater, et Filius et Spiritus Sanctus, qui in Trinitate personarum unitatem in natura perfectissime servat. Similiter cedant hucusque dicta in laudem et gloriam Beatissimae Deiparae Virginis Mariae, absque peccato originalis labe a primo instanti conceptae. Cedant similiter in laudem utriusque Ioannis, Baptistae et Evangelistae, Doctoris Angelici D. Thomae, cuius doctrinam ex corde sequi conati sumus. Unde, si contra ipsius mentem (quod absit) aliquid dixerimus, pro non dicto habere cupientes retractamus. Deo optimo et maximo, Deiparae Mariae, coelicolisque omnibus laus, honor et gloria. Amen. Finis.

[Siguen 2 ff. de Indices, más 5 ff. en blanco].

6. [f. 320]. *Tractatus de beatitudine apud D. Thomam* 1 *p*, *q*. 23, 4 *et* 5. Pro cursu ab anno Dni. 1680 usque 1681

Inc. [f. 320v]. Proemium. Ethnici et gentiles philosophi sic a via veritatis derivarunt nostram beatitudinem disquirendo, ut potius deliria quam sententias appellari liceat placita ipsorum.

Expl. [f. 388] Dicta sufficiant pro hac materia. Et in honorem Dei, Virginis Mariae et omnium Beatorum cedant. Deo optimo maximo, Deiparae Mariae laus, honor et gloria. 1681. Finis.

[Siguen 2 ff. de índices. Ad usum P. Ioannis de Cárdenas Superiorum permissu].

Cod. 331-86: 160 × 220 mm., 310 fols

OBSERV. Al final, hay nueve folios en blanco.

LOC. Sevilla. - ANN. 1715.

AUCT. JUAN DE CARDENAS Y MENDIETA.

CONT. *Compendio moral de los sacramentos en común y en especie particular con algunas resoluciones morales.*

INC Prólogo. Aunque tengo escrito, more scholastico, de los sacramentos de la Nueva y evangélica ley de gracia, *in genere et in specie*, no obstante, el deseo de que los que no son escolásticos tengan, en breve compendio, en donde con facilidad puedan ver lo que les es necesario saber acerca de los sacramentos, así en género como considerados en sí, y en su propia especie, por los casos que se les puedan ocurrir en el confesionario y fuera de él.

EXPL. Y en lo aquí dicho sobre estos privilegios de los Regulares, aunque es tan probable lo dicho, por ser los autores que lo dicen tan clásicos y doctos, hay quien lo niegue, y en cosas tan graves y de tanta importancia lo mejor es lo más cierto y lo más seguro.

IX. De la ciencia que debe tener el ministro de la Penitencia.

Cod. 331-87: 160 × 215 mm., 58 fols.

OBSERV. Al final, hay tres folios en blanco.

LOC. Salamanca. - SCRIB. ANTONIO DE MEDINILLA. - ANN. 1672-1673.

AUCT. DIEGO DE LA SERNA Y CANTORAL.

CONT. *Ad titulum ff. et Cod. de acquirenda, retinenda et amittenda possessione, academica et methodica tractatio.*

INC. Quod refert Appollonius in historia mirabilium de gente quadam, quae in Africa supra Syrtes, Carthaginem versus, incolit eam artem exercente, ut flores in eis locis colliguntur melque ea copia et qualitate conficiat ut apum aequet melifluum, uti fabulosum ab intergrantibus derisum hucusque, nulli magis veritati accedet, quae in laborioso hoc salmantino stadio.

EXPL. Quibus finem imponimus in laudem Omnipotentis Dei, et Beatissimae Virginis Mariae, die 16 mensis Iunii anni 1673.

Cod. 331-104: 110 × 160 mm., 106 fols.

OBSERV. Sin foliar. Encuadernado en piel.
ROTUL. *Coelo et mundo.*
AUCT. GIL CONSONIO.
CONT. *Tractatus de coelo et mundo ad mentem Aegidii Romani.*

INC. Pro introductione in hunc tractatum de coelo et mundo, qui secundum obtinet locum in Philosophia naturali, breviter pro nobis declaranda recurrunt.

EXPL. Praeterquam quod eo ipso quod gravia uriuntur, terra cessat gravitare, quia tantum in proprio centro quod [...] ut imaginatum est Vázquez [...].

Cod. 331-108: 110 × 160 mm., 390 fols.

OBSERV. Foliado sólo hasta el folio 170. Al final hay cinco folios en blanco.
ANN. 1642.
AUCT. Anónimo
CONT. 1. *Materia de divinis auxiliis.*

INC. De auxiliis divinae gratiae, sed magis ex professo de efficaci, et de concordia illius cum humana voluntate libera. Operis distributio. Si aliquando in rebus tractandis prudentia, si in verbis proferendis modestia, si in quibus disserendis acumine opus est et ingenio, certe nunc, auditores, ubi prudentissimi videntur oblivisci prudentiae, modestissimi modestiae, et acutissimi etiam a veritate deviant. Ingenii non tam audax aut vanus sum ut in tam egregios ac religiosos viros, aut prudentiorem me esse, aut modestiorem aut ingeniorem putem.

EXPL. [f. 174]. Cum per eos qui meos labores legunt non sum doctior, verum et emendatior [...] propitium mihi Deum agnosco (cui et Beatae Virgini sit gloria in saecula). Haec Augustinus. - 1643. Finis

2. *De forma iustificationis seu gratia iustificante.*

INC. Distributio operis. Ut eam ipsam ordinationem servemus quam iam duobus nostris tractatibus placuimus, prius distributio operis praemittenda est, quae res ipsas discutie-

mus, ut vel in fronte appareat, non modo quid tractandum, verum etiam, ubi et quando, tractandum sit.

EXPL. [f. 385v.] Reliqua dabit Valentia, tom. 2, disp. 8, q. 4 ubi et refert et solvit plures obiectiones quas haeretici desumunt ex SS. Patribus. Videat studiosus; nos iam tempus coarctat et solutionem non admodum difficilem habent. Si quae diximus et dicunt recte teneant. - Sectio 3.ª Multa congerunt haeretici.

Cod. 331-110: 120 × 160 mm., 386 fols.

OBSERV. Folios en blanco: después del fol. 161, ocho; 176, 208, 227v, 228. Escrito de diversas manos y con tintas varias.

AUCT. Anónimo.

CONT. Se pueden distinguir 33 epígrafes. Para mayor claridad, los numeramos.

1. *Casus bullae in coena Domini.*
2. *De matrimonio. Moribundo.*
3. [f. 19] *De libris Physicorum.*
4. [f. 92] *De voluntario.*
5. [f. 103] *Propositiones theologicae de peccato originali.*
6. [f. 115] *Scientia Dei.*
7. [f. 151] *De Angelis.* q. 47, a. 1, q. 50, a. 5: ff. 1-16.
8. [f. 152-161] *De amore et gaudio* q. 20, a. 2.
9. [f. 162] *De arbitrio.*
10. [f. 165] *De sacramentis.*
11. [f. 173] *De Trinitate. Filius ex vi suae processionis procedit a similitudine in natura.*
12. [f. 174] q. 62 3 p. a. 6 *Sacramenta Veteris Legis* ..
13. [f. 177] *Octo libri physicorum.*
14. *De libero arbitrio.*
15. *De actibus humanis et de voluntario.*
16. *De beatitudine.*
17. *De peccatis.*
18. *De scientia Dei et futuris quomodo contingentia.*
19. *De gratia.*
20. *De Trinitate et voluntate.*
21. *De incarnatione, sacramentis, et sacrificio missae.*
22. [f. 180] *Hic de voluntate seu actibus humanis...*

23. [f. 182] *Ne obliviscar hic dico ex* 3 *p., q.* 10 *et* 11.
24. [f. 193] *Nota pro materia de iustificatione. Hic q.* 29, *a.* 3, *quaerit an odium sit fortior quam amor.*
25. [f. 194v] *De habitibus.*
26. [f. 195v] *De peccatis.*
27. [f. 203] *De legibus.*
28. [f. 204] *De gratia.*
29. [f. 205] *De ordine...*
30. [f. 209] *De restitutione.*
31. [f. 222] *De Trinitate.*
32. [f. 230] *Circa Sacram Scripturam; verus sensus.*
33. [f. 292] *Etiam coelum est immateriale, et tamen non est cognoscitivum.*

[Expl. f. 308v].

Cod. 331-112: 110 × 155 mm., 135 fols.

Observ. Al principio tiene tres folios en blanco. Al final, uno.
Rotul. *Scriptura Sacra.*
Auct. Anónimo.
Cont. *Quaestiones de Scriptura.*

Inc. Quaestio 1.ª Utrum sudor Christi Domini in horto fuerit naturalis, an vero supernaturalis. Christus Dominus, qui in sua misericordia, incomprehensibili benignitate oblatus est pro hominibus, quia ipse voluit, mortisque et tormentorum [...] ubi timore supra modum invalescente, factus est eius sicut guttae sanguinis decurrentis in terram, ut loquitur S. Lucas, cap. 22.

Expl. Certe cum ea quae homini credenda proponuntur, sint supra captum mentis humanae, neque homini suae veritatis evidentiam praestent, ideo divina mentis humanae illuminatione, piaque voluntatis motione opus est. - Finis.

Cod. 331-119: 150 × 200 mm., 302 fols.

Observ. Folios en blanco: después del primer tratado, 18 folios; después del segundo, 25 folios; después del tercer tratado, 114 folios.

Loc. Colegio de Santo Tomás de Sevilla. — Ann. El primer tratado, 1667; el segundo, 1669; el tercero, 1670.

Auct. Gaspar Niño. Dominico.

Cont. 1. *Brevis tractatus Summularum in tres libros distributus iuxta miram doctoris doctrinam et explicationem sapientissimi magistri Soto.*

Inc. [f. 1] Proemium. [...] opportunum tempus invitat.
Expl. [f. 73]. ...tunc et aliarum ecclesiarum meritissimi Presulis, et huius maioris collegii fundatoris D. Thomae Aquinatis Hispalensis finem imponimus, octavo kalendas decembris. Anno Domini 1667.

2. *Incipiunt commentaria in Aristotelis Logicam iuxta miram Angelici nostri praeceptoris D. Thomae Aquinatis doctrinam.*

Inc. [f. 73v]. En ager plenus [...] varietate perfusus ante oculos, optimi alumni, vobis observat, in quo delectamur.
Expl. ...necnon sub aliqua recordatione Illustrissimi ac Reverendissimi Domini, ac semper domini Didaci Deza huius maioris collegii Sti. Thomae de Aquino Hispalensis celeberrimi fundatoris, finem imposuimus. Kalendas martii. Anno 1669. Finis coronat opus.

3. *Incipiunt in octo libros Physicorum seu de physica auscultatione Aristotelis commentaria, iuxta angelici doctoris Divi Thomae Aquinatis et discipulorum eius doctrinam.*

Inc. [f. 238]. Proemium Quam latissimus philosophiae campus, dignus quidem qui in deliciis sit vobis dignior, quem toto mentis conatu persequemini.
Expl. [f. 440]. Magni quoque parentis nostri divi Dominici de Guzman, Angelici etiam nostri Praeceptoris divi Thomae Aquinatis doctoris, [...], et sanctae Catherinae virginis et martyris, et Beatae Rosae de Sancta Maria et Sancti Ambrosii de Sena, in cuius die 22 martii finem imposuimus, anno 1670, necnon sub aliqualem recordationem illustrissimi ac reverendissimi domini Deza, [...]. Sanctae Romanae Ecclesiae subjicimus. Finis coronat opus.

Cod. 331-121: 160 × 220 mm., 181 fols.

Loc. Convento de la Virgen de Caños de los Padres Descalzos de la Tercera Orden de San Francisco. — Ann. 1721-1722.

AUCT. ALFONSO DE S. BERNARDO. Franciscano.

CONT. 1. *Controversia theologica de divinis processionibus vel de abcondito ac celsissimo mysterio Beatae Triados iusta doctoris substilis solidiora principia.*

INC. Praeludium. Ad fastigium, iterum, ac iterum, charissimi discipuli, Beatae Triados ascendere conamur, non viribus nostris innixi, sed auxilio Dei protecti.

EXPL. [f. 168]. Ita vivite ut sobrie, iuste et pie abnegantes in hoc saeculo quod immundum fuerit, et Deo regnare possitis in saecula saeculorum. Amen. [Firmado:] Alfonsus de S. Bernardo.

2. *An peccatum veniale commissum cum mortale mereatur aeterna poena.*

INC. Unum suppono de fide, peccatum veniale ex se mereri poenam temporalem; et 2.° peccatum mortale esse dignum poena aeterna, iuxta illud Isaiae ultimo: vermis eorum non morietur...

EXPL. [f. 180] Et ita damnatum propter peccatum veniale non est simplex materia illa dispositio, sed quia sufficit purgatio et satisfactio tempus sibi debitum ut patet in animabus purgatorii.

Cod 331-122: 225 × 300 mm., 358 fols.

OBSERV. Sin foliar. Letra muy cuidada.

ROTUL. *Historia del Concilio de Trento de Pallavicino en castellano. tom.* 2.

AUCT. PEDRO SFORZA PALLAVICINO (Card.). Nació en Roma, el 28 de Noviembre de 1607. Entró en la Compañía de Jesús, el día 21 de Junio de 1637. Murió el 5 de junio de 1667.

CONT. *Historia del Concilio de Trento en castellano.* Tomo. II (lib. 5.° al 8.°).

INC. Libro quinto de la historia del Concilio de Trento. Argumento. Legados despachados a Trento para examinar el Concilio y la instrucción que llevaron. Sospechas entre el Papa y el Emperador...

EXPL. [f. 358v]. (Lib. 8.° c. 19) En summa, bien describió Aristoteles las pasiones diciendo que alteran los juicios,

porque no hubiera recibido error en una cosa tan clara un entendimiento por otra parte despierto, como lo fué el de Suave, si no lo hubiese cegado el humo de la rabia. Fin del libro octavo.

Cod. 331/135: 220 × 305 mm., 19 fols.

OBSERV. Sin foliar. Contiene, además del que describimos, otros tratados no teológicos.

LOC. Salamanca.—ANN. 1672.

AUCT. NAVARRO.

CONT. *Tractatus matrimonii satis utilis et necessarius, circa expositionem sessionis* 24 *c.* 1 *de reformatione sacri Concilii Tridentini.*

INC. Clandestina matrimonia. Primum omnium in hoc celebri et saluberrimo capite explicandum est quibus modis proprie matrimonium clandestinum accipiatur.

EXPL. Aliqua quae sequuntur et quae non sunt admodum difficilia explicanda., Soto in 4, dist. 28, q. 1, n. 2, col. 7 et 8. Veracruz in apendice a fol. 40 cum Navarro in Manuali c. 22, n. 2 et 28, fol. 49, Medina 1. 4 de continentia c. 87 ad finem. Vega, Regula 19 cancellariae, q. 10. Salva in omnibus semper Sedis Apostolicae auctoritate. Laus Deo optimo et maximo.

Cod. 331-146: 200 × 270 mm., 413 fols.

OBSERV. Al final, dos folios en blanco.

ROTUL. CARDENAS. *De Incarnatione.* — LOC. Colegio de los Santos Vicente y Anastasio de Roma. — ANN. 1694-1697.

AUCT. JUAN DE CÁRDENAS Y MENDIETA.

CONT. *Opus theologicum mirabile continens Dominicae Incarnationis arcanum. In* 3 *p. Divi Thomae Aquinatis.*

INC. Tractatus primus, de Incarnatione Verbi divini secundum se, et quoad substantiam. Proemium. Argumentum utique inter arcana occultum, inter admiranda dignissimum, inter ardua cognitu difficile, et denique inter vera certissimum, suscepimus enodandum; et quod utique est argumentum hoc, certissimum, dignissimum, arduum et occultum?

EXPL. [f. 386] Cedat etiam in laudem eiusdem Beatissimae Virginis Mariae, Matris eiusdem Verbi Incarnati, et conceptae absque macula peccati originalis in primo instanti suae conceptionis. Cedant necnon in laudem et gloriam Di-

vi Thomae Aquinatis, Doctoris Angelici, a cuius doctrina non discedere conatus sum; verum si aliquid contra eam dictum adinveniatur, ex corde retracto, et pro non dicto haberi desidero. Et omnia correctioni Santae Romanae Ecclesiae subjicio. Finis. [Después de los 25 ff. de indices, sigue una oratio ad Jesum de 2 ff. seguida de 2 ff. en blanco].

Cod. 331-157: 220 × 300 mm., 421 fols.

OBSERV. Sin foliar.

ROTUL. QUESADA. *Archivo de papeles.* — ANN. 1635.

AUCT. PEDRO DE QUESADA. Nació en Canarias. De la Orden Carmelitana. Maestro de Teología en San Alberto de Sevilla. Murió en Sevilla el año 1661. Véase BIBLIOTHECA CARMELITANA, Aurelianis 1750, tom. 2 pag. 595. 190.

CONT. *Archivo de papeles curiosos que juntó en Roma el año* 1635.

Papel primero. Suma de los capítulos generales desde 1318 *hasta* 1625.

[f. 67] *Assumptio R. Theodori Stratii.*

[f. 68] *Hierarchia Carmelitana.*

[f. 100] *Papel segundo, de las Congregaciones Mantuana y Altiense.*

[f. 114] *Papel tercero, de la Orden Militar, de la tercera y de la cofradía de Nta. Sra. del Carmen.*

[f. 148] *Papel quarto, de algunas personas singulares de la Orden de Nta Sra. del Carmen.*

[f. 225] *Papel quinto, de la observancia religiosa del orden de Ntra. Sra. del Carmen.*

[f. 291] *Papel sexto, de algunos conventos y cosas singulares que hay en ellos.*

[f. 310] *Papel séptimo, suma de las Congregaciones que hubo en Roma desde martes,* 23 *de enero de el año* 1601, *hasta martes,* 28 *de agosto de* 1607, *por mandado de Clemente VIII y después de Paulo V sobre la controversia de la eficacia de los auxilios de la divina gracia entre los padres de las órdenes de Sto. Domingo y Compañía de Jesús, sacada de diversos originales manuscritos por el P. M. Fray Pedro de Quesada Canariense, de la Orden de Nta.*

Sra. del Carmen de la Regular observancia, de la provincia de el Andalucía, en Roma a 2 de febrero 1635.

Prefación a este séptimo papel.

Acta Congregationum compilata per doctorem Franciscum Peña Rota, Romae anno 1601.

Prefación de las Congregaciones.

Congregatio habita coram sanctissimo Dno. Ntro. Clemente Papa VIII super auxiliis divinae gratiae, die martis 23 ianuarii 1601.

Nomina, cognomina, qualitates et numerus consultorum.

Sequuntur Congregationes privatae coram consultoribus.

Acta Congregationum compilata per M. Thomam de Lemos.

Prefación de estas Congregaciones.

Sequuntur dubia proposita totius controversiae.

Responsio praedicatorum ad dubium primum.

Responsio jesuitarum ad dubium primum.

Declaratio locorum Sti. Augustini inductorum pro sententia Molinae.

Responsio Praedicatorum ad dubium secundum.

Nomina, cognomina, qualitates et numerus consultorum.

Sex alii consultores noviter superadditi.

Tres alii consultores noviter superadditi.

De morte Clementis VIII.

De assumptione et morte Leonis XI.

De assumptione Pauli V.

Sequuntur Congregationes coram Paulo V.

Decretum Pauli V.

De obitu jesuitarum gratia oppugnatorum.

De otros dichos sobre esta controversia.

Cod. 331-196: 150 × 215 mm., 217 pags.

OBSERV. Existe otro duplicado, el Cod. 332-105.

AUCT. PEDRO MANUEL PRIETO.

CONT. *Elementa Philosophiae ex philosophorum, cum veterum, tum novorum scriptis collecta, tomus primus quo ars logices continetur.*

INC. Praefatio. Quisquis rei huius quae Philosophia graece dicitur, latine vero studium et amor sapientiae, atque cuius

elementa vobis nos, carissimi adolescentes, tradere instituimus, considerare valet pincipium...

EXPL. Valete igitur, mea desideria, vobisque persuadete mihi vos quidem esse carissimos, sed multo fore cariores, si contumaces, si maledicos philosophos repudiabitis, philosophiamque ipsam tuebimini, ut adultam virginem caste atque ab impudentium amatorum impetu, quoad eius facere poteritis, prohibebitis. Valete.

Cod. 331-197: 140 × 210 mm., 68 pags.

OBSERV. Hay un folio en blanco, al final. Jacquier, a quien alude el título del Cod., explicó en Sevilla en 1788.

AUCT. JUAN ANTONIO MORENO BARQUERIZO

CONT. *Animadversiones in Logicam P. Francisci Jacquier.*

INC. Reliquum est, ut ea, mei juvenes, iam attingamus, quae regalibus nostri Caroli III decretis sunt constituta.

EXPL. Et idcirco actus scientiae fidei, et opinionis valent consociari in eadem mente, de re etiam eadem, diversa tamen sub ratione considerata. Codicis Finis.

Cod. 331-204: 160 × 210 mm., 92 fols.

OBSERV. Este ms. no está citado por los editores de esta historia en *Concilium Tridentinum*. Ed. Goerr., tom. 2 pag. 633-719.

ROTUL. GONZÁLEZ. *Concilio de Trento.*

AUCT. PEDRO GONZÁLEZ DE MENDOZA. Véase GUTIÉRREZ C., *Españoles en Trento*, Valladolid 1951, num. 1610-1621 pag. 934-946.

CONT. *Lo sucedido en el Concilio de Trento, desde el año* 1561 *hasta que se acabó.*

INC. Los pareceres que he dado en las cosas que se han propuesto en el santo Concilio, en las Congregaciones que ha habido desde que entré en Trento, que fue último de noviembre de 1561, son los siguientes.

EXPL. Y así se acabó el Concilio Tridentino, que había más de dieciocho años que se había comenzado, a gloria y honra de Nuestro Señor y remedio de su santa Iglesia.

AUTORES DE LOS INEDITOS DESCRITOS

Antolinez (Maestro) 283ss [73ss]
Alfonso de San Bernardo 293s [83s]
Baena G. 224 [14]
Barco de Santa Inés P. 265s [55s]
Blas de la Madre de Dios 252 [42]
Blázquez J. 266s [56s]
Benjumea B. de 242s [32s]
Burdrioli A. 243s [33s]
Bustos (Doctor) 283ss [73ss]
Camarero J. 256ss [46ss]
Campos A. de 283ss [73ss]
Cárdenas y Mendieta J. de 285-289 [75-79]. 295s [85s]
Carreño B. 264 [54]
Castilla F. de 269 [59]
Consonio G. 290 [80]
Cuadrado F. 227 [17]
Cueto P. de 226 [16]
Curcio Palomero F. 254 [44]
Delgado P. 226 [16]
Egues B. de 246s [36s]. 249 [39]
Escacena J. de 248s [38s]
Escalera P. de 240s [30s]
Espino (Doctor) 283ss [73ss]
Espinosa J. 250s [40s]
Espinosa M. de 247s [37s]
Esquivel P. de 250 [40]
Fasson T. 228 [18]
Felipe de San Agustín 255 [45]
Florindas D. de 261s [51s]. 265 [55]
Francisco de San Agustín 254 [44]
Francisco de Santa María 251s [41s]
Fuente F. de la 271s [61s]
Fuentes 228s [18s]
Galindo J. 259 [49]
García 263s [53s]
García D. 267s [57s]. 275ss [65ss]
García F. J. 253 [43]
García Bravo J. F. 262 [52]
González J. 275s [65s]
González de Mendoza P. 298 [88]
Gonzalvo M. 260 [50]. 274s [64s]
Granada Nieto A. 244s [34s]
Granado D. 272ss [62ss]. 275s [65s]
Gutiérrez J. 259 [49]
Jiménez I. 215s [5s]
Jiménez de San José P. 213ss [3ss]
Juan de San José 252 [42]
Juan de San Miguel 230s [20s]
Lancicio N. 255s [45s]
López B. 258s [48s]
López de Cárdenas F 285 [75]
Lugo F. de 245s [35s]
Luque F. de 239s [29s]. 269s [59s]
Márquez de Piedrahita D. 238s [28s]
Martín Viana de San José M. 256s [46s]
Martínez N. 271s [61s]
Moreno Barquerizo J. A. 298 [88]
Navarro 295 [85]
Niño G. 292s [82s]
Ontiveros 244 [34]
Prieto P. M. 280s [70s]. 297s [87s]

Puerto M del 242 [32]
Quesada P. de 296s [86s]
Sánchez Randoli F. 244s [34s]
Serna y Cantoral D de la 289 [79]
Sforza Pallavicino P. 294s [84s]
Valderrama F. 281s [71s]
Vargas B. de 231-235 [21-25]. El autor del Cod. 330-39, página 232 [22] es Bernardo de Vargas. (Dato omitido en la descripción del Cod.)
Vargas I. de 232 [22]. 234 [24]. 236s [26s]
Vázquez Jinoco P. 229s [19s]
Vega I. de la 229 [19]
Velasco D. de 223 [13]
Vergara A. de 236s [26s]
Vergara A. de 237s [27s]
Victoria y Dávila J. de 238s [28s]
Villagómez (Ilmo.) 283s [73s]
Villamarín H. de 223s [13s]
Villanueva J. de 225s [15s]
Villavicencio B. de 221s [11s]
Zañartu J. de 216ss [6ss]
Zapata P. 218-221 [8-11]. 270s [60s]

CONTENIDO DE LOS INEDITOS DESCRITOS

Filosofía

Tratados de conjunto

Elementa Philosophiae. 3 tom. El tomo 1 duplicado (P. M. Prieto) 297s [37s]. 280s [70s]
Cursus integer Philosophiae (P. Barco de Santa Inés) 265s [55s]

Lógica Menor

In Logicam parvam Aristotelis (P. Jiménez de San José) 213 [3]
Institutiones Dialecticae (D. de Velasco) 223 [13]
Summulae (Fuentes) 228s [18s]
Tractatus Summularum (F. Cuadrado) 227 [17]
Summulistica seu Logica parva (F. de Luque) 239s [29s]
In Logicam parvam Aristotelis. Duplicado (J. Camarero) 257s [47s]
Quaestiones Summulisticae (Anónimo) 263 [53]
Tractatus Summularum (G. Niño) 292s [82s]

Lógica Mayor

In Logicam Magnam Aristotelis (P. Jiménez de San José) 214 [4]
In Logicam Magnam Aristotelis. Tract. 2 (P. Jiménez de San José) 214 [4]
Introductio in Logicam Aristotelis (F. Cuadrado) 227 [17]
In Logicam Aristotelis (Anónimo) 227s [17s]
Logica Magna (F. de Luque) 240 [30]

Lógica (J. de Cárdenas y Mendieta) 285 [75]
In Logicam Aristotelis (G. Niño) 293 [83]
In Logicam P. F. Jacquier (J. A. Moreno Barquerizo) 298 [88]

Metafísica

In Metaphysicam Aristotelis (P. Jiménez de San José) 214 [4]
In Metaphysicam Aristotelis (J. de Victoria y Dávila) 239 [29]
In Metaphysicam Aristotelis (F. J. García) 253 [43]
Metaphysica (Anónimo) 260 [50]

Física

In Physicam Aristotelis (P. Jiménez de San José) 214s [4s]
In Physicam Aristotelis (B. de Villavicencio) 221s [11s]
In Physicam Aristotelis (D. de Velasco) 223 [13]
In Physicam Aristotelis (J. de Victoria y Dávila) 238 [28]
Physica particularis (M. del Puerto) 242 [32]
In Physicam Aristotelis (Anónimo) 245 [35]
In Physicam Aristotelis (F. Galindo) 259 [49]
Physicae Compendium (F. de Luque) 269s [59s]
In Physicam Aristotelis. Varii tractatus (F. Valderrama) 281s [71s]
In Physicam Aristotelis (J. de Cárdenas y Mendieta) 286 [76]
In Physicam Aristotelis (G. Niño) 293 [83]

Generación y corrupción

De generatione substantiali et accidentali (A. de Vergara) 237s [27s]
In Libros Aristotelis de Generatione et corruptione (J. de Victoria y Dávila) 238s [28s]
In Libros Aristotelis de Generatione et corruptione (F. J. García) 253 [43]
In Libros Aristotelis de Generatione animalium (A. de Vergara) 236s [26s]

Psicología

In Libros Aristotelis de Anima (P. Jiménez de San José) 215 [5]
In Libros de Anima (D. Márquez de Piedrahita) 239 [29]

Varios

Quaestiones variae (metaphysicae, psychologicae) (B. de Villavicencio) 222 [12]
In Libros Aristotelis de generatione, coelo, anima et Metaphysica (I. Vargas) 232 [22]
De coelo et mundo (G. Consonio) 290 [80]

Teología Dogmática

Tratados de conjunto

Sacra Theologia (J. de San Miguel) 231 [21]
In Sacram Theologiam scholasticam brevis tractatus (J. Camarero) 256 [46]

Esencia y atributos divinos

De essentia et attributis Dei (J. de Espinosa) 251 [41]
De aeternitate Dei (J. de Cárdenas y Mendieta) 287 [77]
De immensitate Dei (J. de Cárdenas y Mendieta) 286s [76s]
De Scientia Dei (F. Zapata) 219 [9]
De Scientia Dei (Controv. 2) (P. Zapata) 219s [9s]
De Scientia divina (I. de Vargas) 234 [24]
De Scientia Dei (B. de Benjumea) 242s [32s]
De Scientia divina (F. de Lugo) 345s [35s]
De Scientia Dei (B. de Egues) 246s [36s]
De Scientia Dei (F. de Castilla) 269 [59]
De Scientia Dei (M. Gonzalvo) 274s [64s]
De Scientia divina (D. García) 276s [66s]
De Scientia Dei (J. de Cárdenas y Mendieta) 287s [77s]
De Scientia media (D. García) 277 [67]
De cognitione divina futurorum (Anónimo salmanticense) 278 [68]
De voluntate divina (I. Jiménez) 215 [5]
De voluntate Dei (P. de Esquivel) 250 [40]
De voluntate divina (García) 263s [53s]
De voluntate divina (Anónimo salmanticense) 280 [70]
De Praedestinatione (J. de Villanueva) 225 [15]
De voluntate Dei et praedestinatione (J. de San Miguel) 231 [21]
De divina praedestinatione iustorum et impiorum reprobatione (Título omitido en la descripción del Cod. 330-104) (B. de Egues 246 [36]
De praedestinatione (B. de Egues) 247 [37]
De potentia divina (I. Jiménez) 215s [5s]
De omnipotentia divina (M. de Espinosa) 247s [37s]

Misterio de la Stma. Trinidad

De Trinitate (P. Zapata) 218s [8s]
De Trinitate (Pars 2) (P. Zapata) 220s [10s]
De Trinitate (P. Delgado) 226 [16]
De Trinitate (J. de San Miguel) 230s [20s]
De Trinitate (I. de Vargas) 236 [26]
De Trinitate (F. de San Agustín) 255 [45]
De Trinitate (M. Martín Viana de San José) 256s [46s]

De Trinitate (F. de la Fuente.--N. Martínez) 271s [61s]
De Trinitate (A. de San Bernardo) 293s [83s]

Dios Creador

De praesentia rerum coram Deo (Anónimo Salmanticense) 277 [67]
De rationibus communibus Deo et creaturis (Anónimo salmanticense) 279 [69]
De Angelis (F. de San Agustín) 255 [45]
De Angelis (J. Gutiérrez) 259 [49]
In 1 *p., q.* 27-119 (M. Gonzalvo) 260 [50]

Cristología

De Incarnatione (P. de Cueto) 226 [16]
De Incarnatione (B. de Vargas) 235 [25]
De Incarnatione (P. Zapata) 270s [60s]
De Incarnatione (J. de Cárdenas y Mendieta) 295s [85s]
De Incarnatione (*convenientia et necessitate*) (Anónimo salmanticense) 279 [69]
De Incarnatione (*motivo*) (Anónimo salmanticense) 279 [69]
De Incarnatione et Perfectionibus Christi. (Pars 2) (P. Zapata) 218 [8]
De Incarnatione et Perfectionibus Christi (Pars 3) (P. Zapata) 220 [10]
De Gratia Christi (I. de Vega) 229 [19]
De Gratia Christi (Anónimo salmanticense) 280 [70]

Mariología

Del poder intercesor de la Virgen Inmaculada (A. Burdrioli) 243s [33s]

Gracia

De gratia et libero arbitrio (P. Zapata) 221 [11]
De auxiliis gratiae (J. de Villanueva) 225 [15]
De auxiliis divinae gratiae (B. de Egues) 249 [39]
De gratia auxiliante (B. Carreño) 264 [54]
De gratia Dei auxiliante (Anónimo salmanticense) 280 [70]
De divinis auxiliis (Anónimo) 290 [80]
De auxiliis relativis (J. de Cárdenas y Mendieta) 288 [78]
De gratia habituali (B. de Egues) 249 [39]
De gratia sanctificante (Anónimo) 290s [80s]
De gratia auxiliante et sanctificante (B. de Vargas) 231s [21s]
De gratia et merito (B. de Benjumea) 243 [33]

Virtudes

De Virtutibus Theologicis (B. de Vargas) 234 [24]
De Virtutibus Theologicis (Anónimo salmanticense) 278 [68]
De fide divina supernaturali (I. de Espinosa) 250s [40s]
De fide divina (D. de Florindas) 261s [51s]
De fide divina (J. Blázquez) 266s [56s]
De fide divina (Anónimo) 268 [58]
De analysi fidei (Anónimo salmanticense) 278 [68]
De virtutibus cardinalibus (B. de Vargas) 232s [22s]

Sacramentos

De sacramentis in Genere. (B. de Vargas) 233 [23]
De Sacramento Baptismi (Anónimo) 241 [31]
De Sacramento Eucharistiae (I. de Vargas) 237 [27]
De ...Eucharistia (B. de Vargas) 233 [23]
De Paenitentia (F. de Villamarín) 223s [13s]
De virtute et sacramento Paenitentiae (B. de Vargas) 235 [25]
De Paenitentia (F. de San Agustín) 254 ([44]
De Sacramento Paenitentiae (D. García) 275s [65s]

Novísimos

De Novissimis (D. Granado) 273s [63s]
De Beatitudine (T. Fasson) 228 [18]
De visione beatifica. Duplicado (J. González) 275ss [65ss]
De Beatitudine (J. de Cárdenas y Mendieta) 288 [78]
De poena peccati venialis cum mortali commissi (A. de San Bernardo) 294 [84]

Relecciones varias

Relectiones variae Sacrae Theologiae (Antolínez, Bustos, Espino, Villagómez, Campos) 283ss [73ss]
Relectio de iustitia Dei (M. de Espinosa) 247s [37s]

Teología Moral

Principios

Disputationes Theologiae Moralis (Título omitido en la descripción del Cod. 331-51) (D. García) 267s [57s]
De ultimo fine hominis (J. de Cárdenas y Mendieta) 288 [78]
De actibus humanis (J. de Zañartu) 216s [6s]
De actibus humanis (P. de Escalera) 240s [30s]
De actibus humanis. Duplicado (D. de Florindas) 261s [51s]

De peccatis (J. de Villanueva) 225 [15s]
De conscientia (D. de Florindas) 265 [55]
De probabilismo (B. López) 258s [48s]
De Legibus (J. de Zañartu) 216 [6]

Virtudes

De fide divina (D. de Florindas) 261s [51s]
De fide divina (J. Blázquez) 266s [56s]
De fide divina (Anónimo) 268 [58]
De caritate et vitiis oppositis (D Granado) 272s [62s]
De praeceptis caritatis (J. de Escacena) 248s [38s]
Tratado de la Defensa Justa con la debida moderación . (D. Granado) 273 [63]
De iustitia et iure (J. Blázquez) 267 [57]
De iustitia et iure (J. F. García Bravo) 262 [52]
De iure et Legibus (Ontiveros) 244 [34]
De acquisitione, retentione et amissione possessionis (D. de la Serna y Cantoral) 289 [79]
De mutuo et usura (J. de Zañartu) 217s [7s]
De restitutione (J de Zañartu) 217 [7]
De restitutione (G. Baena) 224 [14]

Sacramentos

Compendio Moral de los Sacramentos (J. de Cárdenas y Mendieta) 289 [79]
De Sacramento baptismi (Anónimo) 241 [31]
De Sacramento Eucharistiae (I. de Vargas) 237 [27]
De Sacramento Eucharistiae (F. Sánchez Randoli) 244s [34s]
De Sacramento Ordinis et Hierarchia (A. Granada Nieto) 245 [35]
De sponsalibus et matrimonio (Anónimo) 270 [60]
De Matrimonio (Navarro) 295 [85]

Varios

De officio et potestate iudicis ordinarii (Anónimo) 270 [60]
Varias Resoluciones Morales (F. de Santa María, J. de San José, B. de la Madre de Dios, Anónimos) 251s [41s]
De distributione bonorum et electione religionis (N. Lancicio [?]) 255s [45s]

Sagrada Escritura

Tratado de Sagrada Escritura (Anónimo) 265 [55]
Chronologia Christi (F. Curcio Palomero) 254 [44]

Quaestiones de S. Scriptura (*ex. c. de sudore Christi in horto...*) (Anónimo) 292 [82]

Historia Eclesiástica

Historia del Concilio de Trento en castellano, tom. 2 (P. Sforza Pallavicino) 294s [84s]

El Concilio de Trento de 1561 *a* 1563 (P. González de Mendoza) 298 [88]

Crítica a la Historia de San Laurcano (F. López de Cárdenas) 285 [75]

Documentos Varios (*Para la historia de la Orden Carmelitana y de las Congregaciones romanas de auxiliis*) (Colleg. P. de Quesada) 296s [86s]

Varios

Quaestiones variae (*Philosophicae, Dogmaticae, Morales, S. Scripturae* (Anónimo) 291s [81s]

Doctrina christiana (Anónimo) 258 [48]

Mística Radical (J. Vázquez) 229s [19s]

De Sacra Doctrina, in 1 p., q. 1, de Francisco de Vitoria

Introducción y edición

de

CÁNDIDO POZO S. I.

INTRODUCCION

Francisco de Vitoria fué celebrado, ya por sus discípulos, los grandes maestros de la Escuela de Salamanca, como el restaurador de la Teología de su tiempo. [1] Los historiadores de este período, por su parte, admiten comúnmente que tal restauración consistió, ante todo, en una renovación del método. [2] Sin duda, esta renova-

---

1 Véase CANO M., *De locis theologicis*, libr. 12 cap. 4: *Opera*, tom. 2, Matriti 1791, pag 166. MEDINA B. *Expositio in Primam Secundae*, Prol., Venetiis 1590 sin fol., le llama "Restaurator divinae Theologiae" BÁÑEZ D., *Scholastica commentaria in Secundam Secundae*, quaest. 1 art. 7, Duaci 1615 pag. 36a, le llama "Scholasticae Theologiae quasi reparator."

2 Baste citar a EHRLE F. (CARD), *Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo* 16: EstEcl 8(1929) 163s; LAND A., *Die loci theo-*

ción del método teológico es fácilmente constatable en el espíritu que anima en sus diversos comentarios a la *Suma*. [3] Pero no por ello deja de resultar extraño que todavía no se haya publicado ningún texto, en que Vitoria exponga, de modo reflejo, sus ideas sobre método. [4] Al publicar hoy dos inéditos vitorianos sobre la *sacra doctrina*, dos redacciones del comentario a toda la cuestión primera de la primera parte de la *Suma*, pretendemos subsanar esta laguna existente en el conocimiento de Vitoria y de los orígenes de la renovación de la Teología en Salamanca.

Los inéditos que publicamos, el *Ms.* 182 de la Biblioteca de la Pontificia Universidad de Salamanca y el *Ms.* 18 de la Biblioteca Menéndez Pelayo de Santander, [5] nos transmiten apuntes de clase, *reportata*, de discípulos de Vitoria, que recogen sus explicaciones del curso 1539-1540, el último en que Vitoria enseñó regularmente. No son los únicos existentes de este ciclo. De él se conservan tam-

---

logici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises. München 1925 pag. 51ss; MARCOTTE E., *La nature de la Théologie d'après Melchior Cano*, Ottawa 1949 pag. 34-39; BELTRÁN DE HEREDIA V., *Vitoria (François de)*: DictTheolCath 15, 3121.

3 Haber estudiado cómo se manifiesta ese espíritu en las lecturas de Vitoria sobre la Secunda Secundae es el mayor mérito de los interesantes artículos de ZIMARA C., *Einblicke in die Unterrichtsweise des Franz de Vitoria O. P.*: DivThom(Fr) 24 (1946) 429-446; 25 (1947) 192-224, 255-289.

4 Solamente L. G. ALONSO GETINO ha publicado el artículo primero de la cuestión primera de la primera parte, según el manuscrito que se conserva en el Convento de San Esteban de Salamanca en CienciTom 3(1911) 372-376. Pero además de tratarse solamente del art. 1.º, y no de la cuest. 1.ª completa, su editor escribe sobre las características del manuscrito que utiliza: "la transcripción se ve que es incompleta; a veces se concreta el apuntador con una indicación para ayudar la memoria; generalmente resume las pruebas, y, en pocos casos, trae una explicación tan lata que nos obligue a suponer sea reflejo aproximado de la *lectura* oral de Vitoria". *Art. cit.*, pag. 377, not. Se trata de una redacción muy abreviada, como consta de una comparación con las lecturas que hoy publicamos. BELTRÁN DE HEREDIA V. *Los manuscritos del Maestro Fray Francisco de Vitoria O. P.*, Madrid-Valencia 1928, pag. 36-40 y 41ss, ha publicado breves fragmentos, como *specimen* de las lecturas que publicamos; en nuestra edición anotamos las divergencias de nuestra lectura con respecto a la de Beltrán de Heredia; nos referimos a él con la sigla B.

5 Descritos por BELTRÁN DE HEREDIA, *Los manuscritos...*, pag. 41 y 36 respectivamente. En adelante citamos ambos manuscritos abreviando: *Sal.* y *Sant.*; añadiendo solamente la numeración marginal, que hemos introducido en nuestra edición.

bién un manuscrito en el Convento de San Esteban de Salamanca, el *Ms.* 16-2-22 de la Universidad de Barcelona y el Cod. P. III, 27 del Escorial. [6] Pero el juicio competente de Beltrán de Heredia considera los dos que publicamos como los dos mejores manuscritos de la Primera Parte, que conservamos de Vitoria. [7]

Comparados entre sí, ambos guardan un paralelismo casi perfecto. *Sant.* representa una redacción ligeramente más extensa. Por el contrario *Sal.* parece transmitirnos una imagen más viva de las clases mismas de Vitoria. El redactor de éste último, después de la *lectio brevis* introductoria, se preocupa de señalar el comienzo de cada una de las clases; [8] nos conserva frases castellanas llenas de viveza, con las que Vitoria salpicaba sus explicaciones; [9] retiene la vivacidad de dialogismo, en el modo naturalísimo, con que Vitoria introduce algunas objeciones; [10] incluso la presencia de ciertos castellanismos de expresión, en el latín del manuscrito, está quizás delatando la pervivencia de la frase misma de Vitoria. [11]

Una vez más, en las lecturas que hoy publicamos, se muestra Vitoria, como el gran Maestro, que no encuentra en sus ya largos años de enseñanza un motivo para hacer una explicación rutina-

---

6 Otras lecturas sobre la primera parte, aunque del ciclo de 1531, en *Ms.* 3023 de la Biblioteca Nacional de Lisboa y el 44-XII-20 de la de Ajuda. Véase BELTRÁN DE HEREDIA, *op. cit.*, p. 112

7 *Op. cit.*, pag. 122.

8 *Sal* 2 (Lect 1) 11 (Lect. 2) 20 (Lect. 3), 27 (Lect. 4), 37 (Lect. 5), 47 (Lect. 6), 58 (Lect. 7), 67 (Lect. 8), 81 (Lect. 9), 91 (Lect. 10), 100 (Lect. 11), 110 (Lect. 12).

9 "Lutherus quidem et lutherani libenter hoc concedunt et probant, quia scriptura divina est clarissima et lucidissima *y lo demás es burla* (dicunt) sed solum dicunt esse necessarium scire linguam in qua scripta est sacra scriptura." *Sal.* 23. "Quae fiunt optime ab istis inquisitoribus, *que lo saben bien hacer*, parum scientes de sacra theologia." *Sal.* 105.

10 Así, en varias ocasiones, en lugar del académico *Obicies*, introduce la dificultad con una simple exclamación: "Oh! quod...". Véase por ejemplo, *Sal.* 40. 41. 83. Este modo de introducir diálogo se da también en las lecturas sobre la Secunda Secundae que publicó Beltrán de Heredia. Véase FRANCISCO DE VITORIA, O. P., *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás*, tom. I, Salamanca 1932, pag. XVIIs.

11 La expresión "Non dubito nisi" (*Sal.* 38s) o "Non est dubium nisi" (*Sal.* 58) es castellanismo antiguo. Sobre esta expresión castellana véase la nota de F. Rodríguez Marín, en su edición crítica del Quijote, tom. I Madrid 1911, pag. 70

ría,[12] sino que cree deber suyo seguir enseñando con el mismo entusiasmo, como si se hallase en el comienzo de su profesorado.[13] Como Maestro, vive preocupado del aprovechamiento de sus discípulos, a los que recomienda la adquisición de determinados libros,[14] indica el modo práctico de leer la Sagrada Escritura y los escritos de los Padres, anotando pasajes útiles y ordenándolos según materia,[15] y cálidamente exhorta a que tomen apuntes; la exhortación es tan urgente, que llega a aconsejar a los que no quieran seguirla, que vayan a oír a otros profesores.[16] Esta misma preocupación por el aprovechamiento de sus discípulos, unida a su flexibilidad humana, le hace detenerse los primeros días, quizás más de lo necesario, en puntos tal vez secundarios, dando así tiempo para que se incorporen al curso los alumnos rezagados, a los que no quiere privar de puntos importantes.[17]

Pero su éxito como Maestro va unido, no sólo a esta preocupación por sus discípulos, sino también a su viveza en la manera de tener la clase y a su atención abierta a la problemática de su

---

12 "Nos autem cum per 23 annos continuos theologiam publice fuerim professus ipsamque pro viribus edocuerim, possem iam forte merito sine tanto studio posthac legere. [...] Quod ideo dixi, ne putetis me eamdem quam hucusque cantilenam recantaturum et ea quae millies forte dixi iterum repetiturum. Non enim hoc est ingenii mei neque instituti." *Sal.* 1.

13 "Novo fervore, nova diligentia, omnia pro viribus explicabo ac si hodierna die primo legere inciperem." *Sal.* 1.

14 Ante todo la Biblia, "sine qua esse nequit, sed] (si aliquem librum habeat) debet habere theologus." *Sant.* 26. Ningún teólogo debe carecer tampoco de la obra de DRIEDO, *De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus*. *Sant.* 110.

15 "Maius vitium est legere doctores aut sacram scripturam, et nihil scribere per ordinem materiarum notando loca. Nam, si quis totum legat Augustinum et nihil colligat in scriptis, tantum retinebit apud se Augustinum bene scripsisse aut esse elegantem et egregium doctorem. Et qui non scribit aliquid, quando legit auctores aut bibliam, oleum (quod aiunt) perdit et operam." *Sant.* 26.

16 "Qui ergo proficere voluerit in nostris lectionibus debet scribere quae dicemus, alias autem consulerem potius ei ut alios doctores et alias lectiones prosequatur; sed pro virili levabo eos labore tanto, quia passim et non cum tanta festinatione legam sicut in superioribus annis, sed quasi per otium legam." *Sant.* 1.

17 "Circa istum articulum vel parva vel nulla est difficultas. Sed quia est prima lectio et oportet nos expectare aliquos qui venient ad audiendum theologiam, ideo dicemus aliqua." *Sant.* 2.

época. [18] Prueba de lo primero son el dialogismo y la familiaridad de sus frases castellanas, intercaladas en el academicismo de su latín, a las que hemos aludido ya, [19] y que nos ha conservado *Sal.* más que *Sant.* En cuanto a lo segundo, bastará recordar los autores modernos, a los que constantemente alude. No sólo la problemática de los nominalistas, los *iuniores dialectici*, [20] *iuniores nominales*, [21] *novi moderni summulistae*, [22] y los nombres clásicos, entre ellos los de Gabriel Biel, Gregorio de Rímini, Marsilio de Inghen, Pedro de Alliaco y el mismo Ockam aparecen con frecuencia en estas lecturas, [23] sino también los nombres más cercanos, eco de su formación parisiense, de Juan Mair, [24] Gaspar Lax, [25] Roberto Caubraith. [26] Para Driedo tiene los más encarecidos elogios. [27] Hace referencia, bastante peyorativa por cierto, a los humanistas. «grammatici novi, qui parum distant ab haereticis recentioribus», [28] y critica defectos de algunas Universidades de su

---

18 Ambas cualidades han sido puestas de relieve, a propósito de los comentarios a la Secunda Secundae, por ZIMARA, *art. cit.*: DivThom(Fr) 25 (1947) 266-271 y 192-224 respectivamente.

19 Véanse más arriba las notas 9 y 10.

20 *Sant.* 42.

21 *Sant.* 58.

22 "novi" (*Sal.* 82), "moderni summalistae" (*Sal.* 83). "Juniores philosophi et theologi, id est nominales" (*Sant.* 5). Véase el pasaje paralelo en *Sal.*

23 Véanse, para limitarnos únicamente a algunos ejemplos, Gabriel Biel (*Sal.* y *Sant.* 35); Gregorio de Rímini (*Sal.* y *Sant.* 6. 35. 54; *Sal.* 58); Marsilio de Inghen (*Sal.* y *Sant.* 35, 58; *Sant.* 28. 60); Pedro de Alliaco (*Sal.* y *Sant.* 35; *Sal.* 58); Ockam (*Sal.* 35, 58).

24 *Sant.* 83. 101.

25 *Sant.* 5. 83.

26 *Sant.* 5.

27 "Videatis Ioannem Driedonem *in opere egregio, quo nullus debet carere theologus*, quod de dogmaticis et scriptoribus et scriptis ecclesiasticis edidit in cap. 2.º et 3.º, ubi disputat *eleganter et copiose* istam materiam" *Sant.* 110. Véase *Sal.* pasaje paralelo.

28 "Valeant ergo isti grammatici novi qui parum distant ab haereticis recentioribus, et utinam non consentiant in factione eorum et non revocent iam in dubium omnia neque mordeant quae nunquam legerunt nec intellexerunt, cum ipsi non possint ex lectione sacrae scripturae et sacrorum doctorum tantam et tam digestam et ordinatam reddere doctrinam." *Sant.* 26. Por lo demás, Vitoria era un gran humanista, en el mejor sentido de la palabra. Véase BELTRÁN DE HEREDIA V., *Orientación humanística de la teología vitoriana*: CiencTom 72 (1947) 7-27.

tiempo. defectos, cuyo origen protestante insinúa. [29] Resultará, sin duda, interesante la presencia frecuente del nombre de Lutero [30] e, incluso en una ocasión, de los nombres de Melanchton y Ecolampadio. [31] De la escuela tomista, los autores nominalmente citados en esta cuestión *de sacra doctrina*, aparte claro está del mismo Santo Tomás, son solamente Capréolo y Cayetano.

Otra nota, grata a sus discípulos, sería también su modestia y moderación. A pesar de sus largos años de magisterio, Vitoria no cree haber traspasado las puertas de la ciencia teológica. [32] Por moderación entendemos su sentido de equilibrio teológico, que no insiste demasiado en una solución suya, porque es nueva, aunque a él le parece la más satisfactoria, [33] y que pide más reflexión y exactitud en el calificar proposiciones, sin dejarse llevar de la fácil tendencia a dar inconsideradamente la cualificación de herejía a proposiciones que no la merecen; [34] la actitud de S. Jerónimo frente a los milenaristas le parece, en este punto, ejemplar. [35]

---

29 "Non tantum ex auctoritate, sed ratione utendum esse in theologia [...] in quo erratum est a novis haereticis qui non admittunt nisi argumentum per locum ab auctoritate, quod audio receptum esse in quibusdam universitatibus et maximum est vitium." *Sant.* 102.

30 Lutero (*Sal.* y *Sant.* 23s; *Sal.* 25); luteranos (*Sal.* y *Sant.* 23; *Sal.* 21; *Sant.* 11. 22. 25). La atención, que Vitoria presta a la doctrina y problemática luteranas, en las lecturas sobre la 2-2, correspondientes al ciclo de 1534-1537, ha sido subrayada por ZIMARA, *art. cit.*, DivThom(Fr) 25 (1947) 215-221.

31 *Sant.* 23.

32 "Ego autem profecto (per 26 annos vel plures ei [theologiae] pro viili incubui, neque tamen ianuas eius fuisse ingressus mihi videor." *Sal.* 1. "Videbatur enim mihi in principio, postquam cursum meum complevi audiens theologiam, quod multa sciebam, sed nunc profecto video me esse in ianuis, et deterreor et aetate et arduitate rei quia video quod in viginti aut triginta annis parum potest theologus scire." *Sant.* 1.

33 "Sine magna assertione quia est nova solutio." *Sal.* 42. Lo mismo en *Sant.* en el pasaje paralelo, donde al final se añade: "Reputo [solutionem] valde probabilem, licet non multum insistam in ea".

34 "Saepe multi negant auctoritatem sanctorum doctorum, et postea accusantur ab aliis et determinantur multa haeretica, quae nullo modo sunt; quae sunt optime ab istis inquisitoribus, que lo saben bien hacer, parum scientes de sacra theologia." *Sal.* 105. Véase *Sant.*, pasaje paralelo.

35 "Numerat [millenaristas] Hieronymus, dicens quod isti quidem erraverunt, sed non sunt condemnandi, sed unusquisque (dicit) in suo sensu abundet. Ecce quam longe erat a condemnandis haereticis illis, qui non sunt con-

Esta moderación se manifiesta también en el sentido de su tomismo. Ama ciertamente a Santo Tomás, a quien, en su entusiasmo, duda si debe colocarlo entre los Santos Padres. [36] Admira en él su doctrina, su orden y su construcción sistemática. [37] Lo considera como ejemplo acabado del uso de lo positivo en Teología. [38] Pero se apresura a advertir a sus discípulos del peligro real de considerar un dicho de Santo Tomás, como prácticamente infalible, *tanquam Evangelium*, según la expresión pintoresca de Vitoria. [39] De hecho, da, en alguna ocasión, una solución distinta de la comúnmente admitida por los tomistas [40] y, en otra, tiene una frase irónica para algunos tomistas. [41]

La Teología ha de ser, a la vez, positiva y especulativa, [42] pero de tal manera que no se olvide nunca que la supremacía está de

---

demandi, quod facit ad impugnationem 3i erroris suprapositi." *Sal.* 107. Véase *Sant.* pasaje paralelo.

36 "S. Thomas maiori ordine procedit, si ipsum inter recentiores computemus quem inter antiquos, scilicet, Augustinum et Hieronymum puto reponendum et ad illos comparandum, non quod eum maiorem aut aequalem illis dicam, sed profecto studiosissimum et diligentissimum collectorem sacrae scripturae et sacrorum doctorum." *Sant.* 26.

37 "Mihi certe nimium placet doctrina et ordo procedendi Sancti Thomae; placeat aliis alius." *Sant.* 26.

38 "Dicit S. Thomas quod proprium huius doctrinae est argumentari per locum ab auctoritate sacrae scripturae et sanctorum doctorum quod quidem sanctissimus ipse Thomas sibi satis accepit, ut in tota eius doctrina patet." *Sal.* 101.

39 "Argumentum sumptum ex auctoritate humana, ut quia S. Thomas aut Scotus aut Maioris dicit, infirmissimum est, in quo a multis erratum est, putantibus tenendum esse tanquam Evangelium dictum a S. Thoma aut a Scoto." *Sant.* 101. Es muy conocido el testimonio de CANO, *De locis...*, libr. 12, Prooemium: *Opera*, tom. 2 pag. 126, sobre cómo creía Vitoria que había que seguir a Santo Tomás.

40 Véanse *Sal.* y *Sant.* 99. En *Sant.*, sin embargo, se concluye: "Sed idem sunt ista, si bene res intelligitur".

41 "Igitur phantasia istorum antiquae farinae thomistarum est vana et reiicienda." *Sant.* 38.

42 "Primus error sive vitium est aliquorum qui, scribentes aut disputantes volunt omnia absolvere ratione, raro vel nunquam utentes auctoritatibus scripturarum". *Sal.* 101. "2us error est e contrario aliquorum, qui nullo modo volunt aliquam rationem in theologica disputatione admittere, sed solum volunt admittere auctoritates scripturae sacrae." *Sal.* 102. Véanse los pasajes paralelos de *Sant.*

parte de lo positivo. [43] Un descuido de lo positivo ha existido, de hecho, en no pocos escolásticos decadentes, entre los nominalistas, que inmediatamente preceden a Vitoria. [44] Por el contrario, hacer una teología puramente positiva es un postulado de los protestantes, [45] que desgraciadamente ha sido aceptado, con demasiada facilidad, en algunas universidades de la época. [46] Los Santos Padres y el mismo San Pablo son un ejemplo del equilibrio que debe reinar entre estas dos funciones teológicas. [47]

La prueba positiva, en concreto, la prueba de Escritura, debe realizarse con rigor; lo contrario es hacer injuria a la Escritura misma. [48] En esto son ejemplo más acabado los Padres griegos, que los latinos; y entre éstos son mejores los más antiguos frente a los más recientes. [49] Para conocer el sentido de la Escritura, no

---

43 "Sed notandum quod servandus est modus in ambobus istis, nam rationes sunt quasi accidentales." *Sal.* 102.

44 "S. Thomas docet in theologia maxime proprium esse argumentari ex auctoritate sacrae scripturae, in quo erratum est nostris temporibus, in scholasticis disputationibus et in libris scriptis, quia iam non admittitur auctoritas, sed statim ad rationem tendunt omnes, et rationibus agunt, maxime isti iuniores nominales." *Sant.* 101.

45 "Non tantum ex auctoritate, sed ratione utendum esse in theologia [...] in quo erratum est a novis haereticis qui non admittunt nisi argumentum per locum ab auctoritate." *Sant.* 102.

46 "Quod [arguere solum ex auctoritate] audio receptum esse in quibusdam universitatibus, et maximum est vitium." *Sant.* 102.

47 "Quod totum patet in sacris scriptoribus ut Augustino, Hieronymo, Bernardo, Gregorio et antiquioribus, ut Tertullianus et alii multi, qui optime hac doctrina usi sunt multas et optimas rationes elegantissimis et proprissimis adiicientes auctoritatibus. Quod praeterea patet ex Paulo et aliis, qui saepe rationes et saepe affert auctoritates ex Veteri Testamento." *Sal.* 103.

48 "Auctoritates autem quando afferuntur debent esse ingentes et efficaces, quia alias est facere iniuriam testimonio sacrae scripturae, sicut qui adduceret hominum testimonium, et postea non teneretur." *Sal.* 103. "Neque extorquere oportet sensus adhuc litterales ex sacra scriptura, in quo a recentioribus etiam catholicis erratum est." *Sant.* 25.

49 "In quo melius [sic] modum servaverunt graeci, ut Origenes, Chrysostomus, Irenaeus et alii auctores, quam latini auctores. Et quo quisque latinorum antiquior est, eo paucioribus utitur auctoritatibus; nam Augustinus, Ambrosius et Hieronymus modeste, et non ita frequenter utuntur auctoritatibus sacrae scripturae, sicut Gregorius et Bernardus, qui, cum memoria tenerent sacrae scripturae testimonia, passim eis utuntur." *Sant.* 103.

basta la sola gramática, sino que es indispensable conocer la exégesis de los Padres. [50]

A la prueba positiva pertenece, además del argumento bíblico, el argumento patrístico, por cierto, aun en casos en que los Padres no hacen exégesis bíblica. [51] Este, sin embargo, tiene un valor inferior, pues no es infalible. [52] Por ello, negar lo que es afirmación de los Padres (Vitoria no distingue el caso de afirmación particular del caso de consentimiento patrístico), aunque sea gran temeridad, no es herejía. [53]

La razón interviene en Teología, según las explicaciones que encontramos en estas lecturas, unas veces para deducir conclusiones teológicas, [54] otras, como una prueba racional de verdades, por lo demás reveladas, [55] otras, por último, como mera congruencia, que muestra cómo las verdades reveladas tienen una interna consonancia con la razón. [56]

Una teología concebida así es algo que merece la entrega estudiosa por toda una vida, por más que ésta se prolongue. [57] «Theo-

---

50 Véanse *Sal.* y *Sant.* 23.

51 "Sum locum debent tenere in theologicis disputationibus auctoritates sanctorum." *Sant.* 105. Que no se trata solamente de la autoridad de los Padres, cuando hacen exégesis bíblica, consta, porque se dice de ellos: "Esset valde temerarium et male factum negare tantos doctores, qui specialius auxiliabantur a Deo, et utebantur *prope semper* testimoniis sacrae scripturae." *Sal.* 105.

52 "Stat quod aliqua propositio sit asserta ab Augustino, Hieronymo et aliis doctoribus et sit falsa." *Sant.* 105.

53 "Nihil est haereticum nisi manifeste sit contra sacram scripturam, vel eliciatur manifeste contrarium ex sacra scriptura. Unde quia aliquis dicat solum contra Augustinum, Hieronymum, etc., dato esset valde temerarium et male factum negare tantos doctores." *Sal.* 105.

54 "Contra quos S. Thomas dicit quod saepissime oportet uti rationibus ad multa, quae, dato in auctoritate divina fundentur, tamen non possunt per illam immediate probari" *Sal.* 102.

55 "Quod intelligit de rationibus quae adducuntur ex lumine naturali ad probanda multa, quae sunt in sacra scriptura." *Sal.* 102.

56 "Rationes modeste adducamus, non quidem ad probandum ea quae sunt fidei sed ad ostendendum ea esse rationi consona." *Sant.* 102

57 "Si quis totam vitam in eius assiduo studio duxerit, non illi pro ipsius satisfecerit dignitate. Ego autem profecto, per 26 annos vel plures, ei pro virili incubui neque tamen ianuas eius fuisse ingressus mihi videor. Et si alios

logia enim sacra nullum habet terminum, nullam metam.» [58] Es notable que, según Vitoria, lo que hace a la Teología inabarcable e inagotable para el saber del teólogo es la enorme amplitud de lo positivo. [59]

La Teología es no sólo especulativa, sino también práctica. [60] Esta su orientación a la vida justifica el uso de metáforas en ella. [61] Hay, en esta última afirmación, un hondo sentido humano, que considera que la metáfora puede ser un modo de profundización en la inteligencia de la fe y cree legítimo en Teología cuanto conduzca a esa mayor inteligencia.

Por parte del teólogo, tiene la Teología otra importante conexión con la vida, en cuanto que para hacer Teología es indispensable la vida religiosa y, en especial, la vida de oración. [62] Sólo en el teólogo virtuoso es la Teología Sabiduría. [63]

Al comienzo del artículo 2.°, distingue Vitoria tres sentidos de la palabra Teología. Prescindiendo del primero, que es un sentido

---

centum annos haberem vitae, omnes libentissime in eius studiis transigerem." *Sal.* 1.

58 Loc. cit.

59 "Video quod, in viginti aut triginta annis, parum potest theologus scire, cum debeat ad hoc quod sit theologus, non dico absolutus, sed recte intelligens res theologicas perlegere totam bibliam et expositiones sanctorum supra illam; quod certe sine magno numero annorum fieri nequit. Non habet ergo limites ultra quos non liceat aut non expediat progredi." *Sant.* 1.

60 Véanse *Sal.* y *Sant.* 72.

61 "Hoc [uti metaphoris] in nostra scientia [theologia] nihil impedit bonitatem doctrinae, quae, cum etiam sit practica, oportet uti metaphoris, ad docendum quomodo sit Deus colendus etc. [...] Et sunt praeterea bonae, propterea quod delectant. Et ista ratione, etiam utitur hyperbole et ironia etc. quia delectant et afficiunt et movent animos hominum." *Sal.* 106. Véase *Sant.*, pasaje paralelo.

62 "Theologi cum dant operam theologiae, non debent esse contenti lectionibus, magistris, etc. sed debent acquirere summa cum diligentia religiosam vitam [per] multas preces etc., et ista est bona pars huius doctrinae, quod scilicet acquiratur a viris sanctis, et ita dicit quidam quod sicut Sol non potest videri nisi per lumen ipsius Solis, ita neque Deus nisi per ipsum Deum." *Sal* 28. Véase *Sant.*, pasaje paralelo. Compárese con lo que escribe J. Feumer, *Theologie als religiöses Anliegen:* MünchTheolZeit 8 (1957) 301s.

63 "Quia sapientia nullo modo potest esse nisi cum virtute, quantumcumque sit doctus in theologia aliquis, non est sapiens nisi sit cum virtute et charitate." *Sal.* 74. Véase *Sant.*, pasaje paralelo.

impropio, [64] Teología en sentido propio es, o el hábito y disciplina, con que se defiende, conserva y declara la fe católica y las cosas contenidas en la Escritura, [65] o el hábito de las conclusiones, que se deducen de los artículos de la fe y de las palabras formales de la Escritura. [66] Sin duda, de estos dos tipos de Teología, el primero es más positivo que el segundo. [67] Pero creemos que nada los caracterizaría mejor que el decir que el primer tipo es una Teología —*inteligencia de la fe* y el segundo una Teología— *ciencia de la fe*. [68] En efecto, el primer tipo busca una *declaración de lo revelado;* aparte de la función defensiva o apologética, busca en ese desentrañar la Escritura, un auxilio para los fieles. [69] Esto supuesto, es de sumo interés que Vitoria tenga conciencia de que la Teología de Santo Tomás es del segundo tipo, [70] mientras que el primero corresponde más bien a la Teología de los Padres. [71]

Padres y escolásticos aparecen así como dos tipos de Teolo-

---

64 "Primo modo pro doctrina, qua quis cognoscit et intelligit quae formaliter et verbaliter continentur in sacra scriptura. Et hoc modo certum est quod sacra doctrina non est scientia, sed est virtus fidei. "*Sal.* 32. Véase *Sant.*, pasaje *paralelo*.

65 "2.º modo accipitur pro habitu et disciplina, qua fides catholica et ea quae in sacra scriptura traduntur, defenduntur, tutantur et declarantur." *Sal.* 32. Véase más adelante la nota 67.

66 "3.º modo capitur sacra doctrina pro habitu eorum quae deducuntur ex articulis fidei et verbis formalibus sacrae scripturae, tamquam conclusiones ex principiis, sive per se sive cum aliquibus aliis propositionibus." *Sal.* 33. Véase *Sant*, pasaje paralelo.

67 Nótese la noción más simplificada que da *Sant.* de ese tipo de Teología, que pone muy de relieve su aspecto positivo: "Doctrina qua quis novit afferre testimonia et confirmare ea quae sub fide cadunt." *Sant.* 32.

68 Tomamos esta terminología de la obra de J. Beumer, *Theologie als Glaubensverständnis*. Würzburg 1953.

69 Nótese la palabra *declarantur*, en el pasaje citado en la nota 65. El fin de tal trabajo es hacer que "hoc ipsum [quod credi debet] et *piis opituletur* et contra impios defendatur." *Sal.* 32. También *Sant.*, pasaje paralelo.

70 "Theologia 3.º modo acquisita, id est de hac quam nobis tradit S. Thomas." *Sal.* 33.

71 Así, se pone como característica de la labor de los Padres, en *Sal.* y *Sant* 24, la noción agustiniana de Teología que se encuentra en S. Agustín, *De Trinitate*, libr. 14 cap. 1: PL. 42,1037 (ambos manuscritos citan equivocadamente: *De civitate Dei*), la misma noción que sirve en *Sal.* y *Sant.* 32, para caracterizar el tipo de Teología a que nos referimos.

gía, [72] tipos que en realidad no se dan puros; [73] más aún, creemos que no pueden darse: para entender profundamente la fe, *intelligentia fidei*, hay que llegar hasta las conclusiones que se siguen de lo revelado; mientras que, por el contrario, una teología de conclusiones es imposible sin una inteligencia de los principios. En todo caso, una vez más, el equilibrio de Vitoria postulará la integración de ambos tipos de Teología: hay que estudiar a los Padres y hay que estudiar a los escolásticos. [74] Cree, sin embargo, Vitoria que sería más grave daño no estudiar a los escolásticos, que descuidar el estudio de los Padres; [75] la razón de esta afirmación radica en otra cualidad, en que los escolásticos superan a los Padres: la sistematización, que reduce a síntesis concisa lo que los Padres tienen disperso. [76]

---

72 Es notable que, en uno de los primeros textos, en que se hace la distinción entre Teología escolástica y positiva, la regla 11 para sentir con la Iglesia de los Ejercicios Espirituales de S. Ignacio, se relacione tal distinción con la idea de doctores positivos, los Padres, y escolásticos. Por lo demás, sobre la idea que allí preside la división, que no coincide exactamente con la que nosotros señalamos aquí, véase LETURIA P., *De "Constitutionibus Collegiorum" P. Ioannis A. de Polanco:* ArchHistSocJes 7 (1938) 19-22 y *Sentido verdadero en la Iglesia militante:* Estudios sobre Ejercicios, Barcelona 1941, pag. 492ss. En el siglo 17, se fundaron en no pocas Universidades cátedras *de positivo*. Sobre el sentido en que se tomaba la palabra véase ANDRÉS M. *Las Facultades de Teología españolas hasta 1575. Cátedras diversas:* AnthAnn 2 (1954) 159.

73 Precisamente hablando de la necesidad de estudiar a los Padres, como expositores de la Escritura, se describe este trabajo como trabajo que a veces consiste en la deducción de conclusiones. Véase *Sant.* 25.

74 "Illi qui volunt solum doctores scholasticos, quod male faciunt et vehementer errant [...]. Qui autem dicunt quod doctores scholastici sunt inutiles multo vehementius errant, quia multa sunt commoda et utilia in doctoribus scholasticis." *Sal.* 26. Esta integración de ambos tipos de Teología, y precisamente en este mismo sentido, es postulada hoy por J. BEUMER, *art. cit*: MünchTheolZeit 8 (1957)301, donde hace referencia a diversos pasajes de su obra ya citada *Theologie als Glaubensverständnis*.

75 "Licet studere in istis theologis tantum doctoribus sit error, tamen maior error est solum studere et velle theologiam scire tantum per antiquos doctores, scilicet, Augustinum et Hieronimum." *Sant.* 26.

76 "[Patres] sparsim et confuse scripserunt in uno loco de fide, in alio de spe, in alio de charitate, in alio de temperantia, et non per titulos, genera aut species et difficillimum est in tota vita perlegere." *Sant.* 26. "Laudare ergo potius, quam calumniari, debemus factum recentiorum doctorum, qui nobis ex antiquis doctoribus tradiderunt per genera et species materias omnes." *Sant.* 26.

Por la actualidad del problema, señalemos de paso algunas afirmaciones de Vitoria sobre la relación entre Escritura y Tradición. Nada hay instituído en la Iglesia, que no tenga algún vestigio en la Sagrada Escritura, afirma categóricamente en *Sal.* [77] El pasaje paralelo de *Sant.*, por el contrario, es menos categórico: *por lo general*, todo se funda en la Sagrada Escritura. [78] Poco después, la formulación de *Sant.* es: todas las cosas necesarias para la salvación se contienen en la Sagrada Escritura, no como en conclusiones, es decir, formal y explícitamente, sino como en principios. [79] La limitación expresada, como las cosas necesarias para la salvación, deberá ser interpretada, atendiendo a la amplitud con que Vitoria concibe lo necesario para la salvación. [80] Si, por otra parte, se considera que Vitoria hace de la Sagrada Escritura, y no de la Tradición, el punto de partida de la Teología deductiva, [81] deberá concluirse que su planteamiento es el planteamiento, que fué común en la Edad Media, y que tan matizadamente ha descrito P. de Vooght. [82].

Es sabido que Melchor Cano, en el proemio del libro 12 *De Locis theologicis*, atribuyó a su maestro Vitoria cuanto de bueno pudiera encontrarse en su obra. [83] Nadie podrá discutir a Vitoria la gloria de haber sido inspirador de la más clásica obra de mé-

---

77 "Nec tamen propter hoc concedimus quod nihil sit tenendum in ecclesia tamquam de fide nisi quod sit in sacris litteris, ut multi haeretici concedunt, quia hoc est haeresis magna, cum praecipue nihil sit in ecclesia institutum quod non habeat aliquod vestigium in sacra scriptura." *Sal.* 22.

78 "Sunt aliqua in ecclesia quae tantam habent auctoritatem quantam alia quae habentur expresse in sacra scriptura, et tamen conservantur in sola memoria hominum, licet, ut in pluribus, fundentur omnia in sacra scriptura." *Sant.* 22.

79 "Licet omnia contineantur necessaria ad salutem in sacra scriptura, non tamquam in conclusionibus, sed tamquam in principiis." *Sant.* 25.

80 Véase *Sant.* 14s; *Sal.* 15.

81 Véanse los pasajes citados más arriba en la nota 66.

82. De Vooght P., *Les sources de la doctrine chrétienne d'après les théologiens du XIV siecle et du début du XV*. Bruges-Paris 1954 pag. 254ss, principalmente. Para evitar todo equívoco, queremos hacer notar que nuestra afirmación tiene mero sentido histórico, sin pretender juzgar de la rectitud de las afirmaciones de Vitoria sobre este punto; por otra parte, aun en el plano histórico, creemos que el planteamiento ha de matizarse como lo hace De Vooght.

83 Cano, *De locis*. . libr. 12, Prooemium: *Opera*, tom 2, pag. 125ss.

todo. No es discutible tampoco que su espíritu alienta en sus páginas. Pero, por muy sugestivas que sean las indicaciones, que de estas lecturas *de sacra doctrina* pueden recogerse, todo lector atento descubrirá el enorme avance que supone la obra del discípulo, comparada con las sugerencias del Maestro.

TEXTO DEL COMENTARIO

Manuscrito 182 de la Biblioteca de la Pontificia Universidad de Salamanca

[f. 1r] INCIPIUNT SCHOLIA ADMODUM REVERENDI P. FRANCISCI DE VICTORIA IN SACRA THEOLOGIA ERUDITISSIMI MAGISTRI AC IN UNIVERSITATE SALMANTICENSI CATHEDRAE PRIMAE MERITISSIMI REGENTIS

[IN PRIMAM PARTEM S. THOMAE DE AQUINO NOSTRI ORDINIS PROFESSORIS] QUAE EGO AB IPSO AUDIVI ANNO 2.° QUO THEOLOGIAE INCUBUI. A DOMINICA AUTEM INCARNATIONE 1539.

[1] [f. 1v] Cum ex consulto in omni mea lectura a praefationibus et prologis duxerim *abstinendum*, [a] maxime hoc conveniens duxi cum ad primam partem Sancti Thomae explicandam accesserim, propterea quod Sanctus Thomas in eius principio utitur suo prologo non minus utili ac disserto quam brevi. 2.° etiam quia tota prima quaestio huius primae

a B.: abstinere

Manuscrito 18 de la Biblioteca Menéndez Pelayo de Santander

[1] [Falta el comienzo] [...] [f. 1r] propositum explicare meum. Et quidem volui admonere duo. Primum: quod iam 4.° aggredior cursum theologiae. Nam ter absolvi totum cursum theologicum et transierunt, postquam hoc cepi officium, vigenti et tres anni. Semel namque absolvi cursum Parisiis et bis Salmanticae et nunc tertius decimus completur annus ex quo in hac Academia Salmanticensi profiteor theologiam. Et

partis est prologica et exordium dicendorum faciens.

Igitur Sanctus Thomas in hoc prologo duo breviter intendit facere: primo morem gerit novis theologis, eos ad hanc sacram doctrinam ex illius brevitate ac utilitate alliciendo. Et 2.° eorum animos confortat ad laborem hunc libentissime suscipiendum, cum tanta ex eo subsequatur utilitas ut in littera *potestis* [b] videre.

Nos autem cum per 23 annos continuos theologiam p u b l i c e fuerim professus ipsamque pro viribus edocuerim, possem iam forte merito sine tanto studio posthac legere. At usu comperi et experientia didici sic interesse inter theologiam et alias humanas scientias, sicut inter virtutes morales et theologicas. Virtutes namque morales consistunt in medio, ita quod ad neutrum extremum in illis liceat declinare. Posset namque quis esse tam temperatus ut esset nimium et etiam tam intemperatus ut esset nimium et ita de aliis. At nemo potest tantum diligere Deum ut excedat vel tantum sperare ut limites spei transgrediatur. Ita dico quod in scientiis humanis est quidam finis et terminus, ut ultra progredi non possit, vel saltem non expediat. Ita ut eis conveniat q u o d Cato dixit: oportet eas discere, non perdiscere. Theologia tamen sacra nullum habet terminum, nullam metam. Ita ut si quis toprius per triennium Vallisoleti hoc opus prosecutus sum. Hoc dixerim ne quis putet me semper eamdem recantare cantilenam licet possem. Sed ponam in isto cursu ultimo, si Deo placuerit, et laboris et studii duplicatum conatum. Nam sacra theologia non habet limites ultra quos non possit homo aut non expediat homini progredi, sicut quaecumque humana doctrina. Invenio enim quod inter doctrinam sacram et doctrinas humanas eadem est differentia quae inter virtutes theologicas et virtutes morales. Habent namque morales sua extrema suosque modos et limites. Constat quod regulas temperantiae infringit et qui tantum comedit quod ad ebrietatem et vomitum provocatur et qui tantum abstinet quod per inediam vitam corrumpit. Consistit e r g o in quodam medio quia potest quis tantum abstinere quod erret contra regulas temperantiae aut tantum sumere de potu aut cibo quod deum ventrem habeat. Et ita est in aliis virtutibus, quia posset quis in iustitia ita procedere quod nihil relinquens impunitum potius severus quam iustus sit; aut ita omnia dissimulans ut iniqui nomen acquirat. De theologicis autem virtutibus secus est, quia fides limites non habet, neque est periculum si quis multum tendat in Deum aut inhaereat aut potius adhaereat Deo per fidem, licet in fide humana possit esse periculum. Et ita de spe, licet fallat in hominibus, tamen spes theologica certitudinem habens nul-

b B.: potest[is] (completo en el manuscrito)

tam vitam in eius assiduo studio duxerit, non illi pro ipsius satisfecerit *dignitate.* [c] Ego autem profecto per 26 annos vel plures ei pro virili incubui, *neque* [d] tamen ianuas eius fuisse ingressus mihi videor. Et si alios centum annos haberem vitae, omnes libentissime in eius studiis transigerem. Quod ideo dixi ne putetis me eamdem *quam* [e] hucusque cantilenam recantaturum et ea quae millies forte dixi iterum repetiturum. Non enim hoc est ingenii mei neque instituti. Sed novo *fervore,* [f] nova diligentia omnia pro viribus explicabo ac si hodierna die primo legere inciperem; ita tamen ut et vos pro vestra me virili animetis et vestro diligenti studio adiuvetis, quod quidem hucusque optimum et mihi bene placitum sensi.

Et his breviter vice prologi praemissis accedamus ad litteram Sancti Thomae explicandam, quae ut diximus in ista prima quaestione quasi tota est prologica.

c Ms: dignitati
d B.: vis
e B.: qua
f B.: sermone

los habet limites, neque est periculum per hoc quod homo speret. Et idem est de caritate circa Deum, licet periculum sit in dilectione proximi, quia potest homo [f. 1v] transgredi limites, tamen circa Deum nullos habet limites neque est aliquod periculum si quis Deum multum diligat, quia praecipitur quod ex toto corde, id est, quantum possit homo, Deum diligat. Ita etiam scientiae humanae habent metas et limites ultra quos non licet aut non expedit homini prosequi. Ita quod si quis recte, id est, sine erroribus scientiam habeat humanam aut non potest plura scire quam sciat, etiam si per mille annos *immoretur* [a] in ea aut non expediat, quia, ut monet Cato, in disciplinis graecorum, id est, in physicis et humanis, discere sed non perdiscere est, quamvis et ego erraverim quando iuvenis in hoc quod multum trivi temporis in illis. Unde [b] physica et quaelibet scientia mathematica suos habet limites et qui novas inquirit demonstrationes super Jordanum aut Euclydem aut novas imaginationes aut proprietates adinvenit tota errat via. Sed sacra theologia non habet limites, quia non est homo qui in ea proficere non possit. De qua verum profecto reputo illud Aristotelis in primo Metaphysices quod de his quae supra nos sunt plura ignoramus quam scimus. Videbatur enim mihi in principio, postquam cursum meum complevi

a B.: immoraretur
b B. añade: et

audiens theologiam, quod multa sciebam, sed nunc profecto video me esse in ianuis et deterreor et aetate et arduitate rei, quia video quod in viginti aut triginta annis parum potest theologus scire, cum debeat ad hoc quod sit theologus, non dico absolutus, sed recte intelligens res theologicas, perlegere totam bibliam et expositiones sanctorum *supra*[c] illam; quod certe sine magno numero annorum fieri nequit. Non habet ergo limites ultra quos non liceat aut non expediat progredi.

2um quod volui admonere est quod video magnum esse tedium et laborem, non tantum in scribendis his quae domi dictare possemus, sed in his quae inter [f. 2r] legendum solent scribere theologi in hac Academia. Et volui relevare eos a tanto labore et consulere eis per opera mea, quae scribere cepi ut imprimerentur libri supra Magistrum Sententiarum sicut Scotus et Durandus scripserunt. Sed deceptus sum re vera; putaveram enim me posse anno superiori legere 4um Sententiarum et scribere super *primo*[d] pro isto anno et succubui oneri et affectus sum infirmitate graviter ex duplicato labore. Et ideo ego legam hoc anno sicut in prioribus legi supra S. Thomam. Et scribam non sicut prius proposueram non servato ordine S. Thomae, sicut alii doctores scripserunt super libros Magistri Sententiarum, sed *ordi-*

c B.: super
d B.: primum

nem[e] S. Thomae insequar sicut Dominus Caietanus. Qui ergo proficere voluerit in nostris lectionibus debet scribere quae dicemus, alias autem consulerem potius ei ut alios doctores et alias lectiones prosequatur; sed pro virili levabo eos labore tanto, quia passim et non cum tanta festinatione legam sicut in superioribus annis sed quasi per otium legam, quia iste (ut puto) erit ultimus cursus quem ego legam in theologia et hac occasione nihil omittam quod videri possit utile aut dicendum. Atque ut multis satisfaciam in hoc cursu ego iuxta ordinem Sancti Thomae, sicut Caietanus scripsit, scribam, cum non potuerim scribere[f] legendo S. Thomam eo ordine quo alii scribunt. Perturbat enim ordo Sancti Thomae alium. Cum autem theologo sufficiat audire in die tres lectiones et non expediat plures aut tot audire quot audiunt canonistae, deligat unusquisque suas et quo modo semel et succincte audiat 4 libros Sententiarum ut ad maiora properet.

Ad litteram ergo S. Thomae accedamus.

[2] [f. 2r] Quaestio I. De sacra doctrina theologiae.

[Lect. 1]. Art. 1. Utrum doctrina theologiae sit necessaria.

In istius primae quaestionis primo articulo Sanctus Thomas respondet duabus conclusionibus, quarum prima est quod est necessarium homini ad salutem esse doctrinam aliquam per revelationem acceptam de

[2] Quaestio Prima. De sacra doctrina. Qualis sit et ad quae se extendat.

[f. 2v]. Articulus Primus. An sit necessarium, praeter physicas disciplinas, aliam doctrinam haberi.

Respondet S. Thomas per duas conclusiones. Prima con-

---

e B.: ordine
f Ms repite: scribere (tachado)

multis quae excedunt humanam rationem. Quam probat quia homo ordinatur in Deum tamquam in ultimum finem, sed Deus isto modo in quantum finis ultimus excedit humanam rationem, secundum illud Esa. 64, [4]: oculus non vidit, Deus, absque te, etc. Ergo necessaria est aliqua doctrina ad cognoscendum ista.

2.ª conclusio: ad ea [etiam] quae de Deo humana ratione investigari possunt necessarium fuit hominem instrui per revelationem [et] a fortiori de illis quae humana ratione excedunt.

Videte litteram.

clusio: necessarium est homini (non dicit ad hoc quod reputetur doctus, sed) ad salutem esse aliquam doctrinam revelatam de multis quae excedunt humanam rationem. Hanc probat quia homo ordinatur in Deum tamquam in ultimum finem. Sed Deus prout est ultimus finis hominis excedit limites rationis naturalis et capacitatem luminis naturalis secundum illud Esaiae 64, [4]: oculus non vidit, Deus, absque te, quae praeparasti diligentibus te. Neque Deum, ut est obiectum et finis humanae creaturae, cognoscere potest homo per lumen naturale; igitur.

2.ª conclusio: ad ea etiam quae de Deo per humanam rationem investigari possunt, necessarium fuit hominem instrui per revelationem divinam. Haec patet quia multa tradiderunt philosophi, ut Cicero de natura deorum, sed cum magna admixtione errorum et cum magna difficultate et in magno tempore. Ergo ad hoc quod multis pateret veritas de Deo et divinis et sine errore et facile et in brevi spatio temporis, necessaria fuit scientia aut doctrina revelata.

Conclusionem autem principalem repetit in calce articuli ac si diceret: non putetis otiosum esse, sed necessarium, habere aliquam doctrinam revelatam et non sufficere philosophiam aut metaphysicam.

Circa istum articulum vel parva vel nulla est difficultas. Sed quia est prima lectio et oportet nos expectare aliquos

---

g Ms: ergo (tachado)

[3] Circa istam quaestionem et articulum notandum primo quod disciplinae physicae idem est quod humanae et tunc quaerit utrum praeter istas sit ponenda alia accepta per revelationem. Ulterius notandum quod *physica*[h] scientia distinguitur a metaphysica quia physica tractat de ente mobili naturali; metaphysica autem tractat de lineis etc., quae non sunt entia naturalia. Et Sanctus Thomas in articulo capit disciplinas physicas isto secundo modo, id est, praeter omnes quae ratione naturali investigari possunt.

Praeterea notandum quod [doctrina][i] est multiplex. Et cum quaerit Sanctus Thomas utrum sit necessaria alia scientia non intelligit stricte vel particulariter, sed communiter alia sive fides sive scientia *etc.* [j]

qui venient ad audiendum theologiam, ideo dicemus aliqua.

[3] Primo ergo notandum est circa titulum huius articuli quod S. Thomas per physicam disciplinam in hoc loco intelligit scientiam naturalem. Physis enim graece idem est quod natura latine. Scientia ergo naturalis ut distinguitur contra revelatam vocatur physica. [f. 3r] Dupliciter autem disciplina potest dici physica. Uno modo ex obiecto quia tractat de obiecto physico, id est, de ente naturali. Et isto modo Aristoteles 6 Metaphysicae distinguit physicam a metaphysica et mathematica, quia licet sit de ente naturali utraque istarum, non tamen secundum rationem naturalem sicut physica, sed de ente mobili et physico. Alio modo ex causa quia est a lumine naturali et per causas naturales. Et isto modo dialectica est physica, et mathematica et metaphysica quia quaelibet earum est humana ratione investigata. Sanctus Thomas ergo in titulo huius quaestionis capit doctrinam physicam isto 2.° modo et petit: an praeter scientias per rationem humanam adinventas sit necessaria aliqua doctrina revelata?

2.° est notandum circa eumdem titulum quod doctrina est multiplex, quia aliqua est quae est scientia ut dialectica et mathematica; aliqua quae non est scientia, sed fides aut opinio. Instructionem enim de fide et opiniones doctrinas vocamus. Cum ergo loquitur de doctrina

h B. omite.
i Ms: scientia physica (tachado)
j B. omite.

S. Thomas non loquitur primo modo, sed 2.° modo in hoc titulo, quia in sequenti articulo disputat si sacra doctrina est scientia? Sive ergo sit fides sive sit scientia aut opinio, quaerit si fuit aut est necessaria praeter physicas disciplinas? An sufficiat non revelata?

[4] Sed contra primam conclusionem Sancti Thomae arguitur primo contra illud quod dicit quod est necessarium ad salutem humanam, etc. Contra, quia Deus posset beatificare homines sine ulla scientia neque humana neque divina. Ergo non est necessaria alia scientia praeter *naturales*[k] ad salutem. Istud argumentum petit quomodo intelligat S. Thomas ad salutem.

Pro quo est notandum ex Aristotele 5 Metaphysicae duplicem esse necessitatem. Alia est necessitas simpliciter, *alia necessitas ad finem. Simpliciter*[l] ut respiratio animalium et alimentum. 2.ª necessitas sicut est necessarium farmacum sumere ut sanetur si aegrotat et *Eginam*[m] navigare ut argentum recipiat. In conclusione autem Sancti Thomae est clarum non accipi necessarium primo modo, sed secundo id est, ad finem salutis.

[4] Pro maiori declaratione etiam huius articuli, arguitur primo contra primam conclusionem Sancti Thomae: quia Deus potest salvos facere homines cum sola disciplina humana, quia est Dominus gloriae, ut dicitur primae ad Cor 2.° [8]; ergo saltem pro isto saeculo posset eos facere felices; igitur non est necessaria ad salutem doctrina revelata.

Pro solutione huius (quod, licet non sit Achilles, est tamen ad proponendum materiam) notandum est ex Aristotele 5 Metaphysicae quod duplex est necessarium: alterum simpliciter, id est, sine quo res existere nequit ut respirare animalia et alimentum capere; alterum ad finem [f. 3v] ut medicinam bibere ne *aegrotent*[g] et Eginam, id est, in Siciliam navigare ut argentum quis recipiat a debitore. Certum autem est quod in conclusionibus Sancti Thomae necessarium capitur 2.° modo et non primo modo, quia esse possunt homines sine doctrina revelata.

k B.: naturalis
l B. omite.
m B.: eget etiam

g B.: egrotetur

[5] Sed est considerandum quod doctores et philosophi recentiores vel nominales, qui nuper scripserunt, nihil volunt vocare necessarium simpliciter neque absolute cuius contrarium potest fieri per quamcumque potentiam, ita ut, secundum ipsos, nulla propositio cathegorica de simplici copula et composita de terminis significantibus creaturas potest esse necessaria, sed omnes tales sunt contingentes. Et e contrario dicunt quod[n] nulla propositio quae potest esse vera[ñ] per aliquam potentiam potest esse[o] impossibilis. [f. 2v] Et probant suum dictum quia per potentiam Dei sunt possibiles; sicut fecit istam esse veram, Deus est homo, quae, ante incarnationem Christi, fuit omnium iudicio impossibilis. Haec quidem omnes fatentur, sed credo quod solum in scholis et scriptis, sed conventi ad argumenta nescio an faterentur idem. Et isto modo, quo diximus, ad quaestionem *articuli*[p] Sancti Thomae responderent *negative*,[q] sed dicerent *esse*[r] solum utilem.

n Ms: si (tachado)
ñ Ms: secundum (tachado)
o Ms: ab (tachado)
p B. omite.
q B.: negatione
r B. omite.

[5] Considerandum tamen est quod iuniores philosophi et theologi, id est, nominales qui a centum annis ceperunt scribere, nihil volunt vocari necessarium simpliciter aut potius absolute *necessarium*[h] ad finem, cuius contrarium fieri potest per aliquam potentiam. Ita ut secundum istos nulla cathegorica affirmativa de simplici copula ex terminis significantibus creaturas sit necessaria, sed simpliciter contingens, ut homo est, angelus est, coelum est, terra est. Et e contrario, secundum istos, nulla talis propositio est impossibilis, quae per aliquam potentiam potest esse vera. Unde, secundum istos, ista est possibilis et contingens: nulla creatura est. Et hoc in scholis, quia extra scholas non audent ita loqui. Et omnes *istas dicunt*[i] possibiles: homo est leo, leo est capra, coelum est terra; quia, (inquiunt) per aliquam potentiam fieri potest; sicut enim per assumptionem humanitatis facta est vera ista: Deus est homo. Et ita proprie Deus est homo sicut, scilicet, et si naturam [*simul*[j] cum humana] equinam assumpsisset, Deus esset equus et homo. Ita per assumptionem naturarum fieri potest quod homo sit leo et leo capra. Et si petatis ab istis qui sunt pure nominales, ut G. Lax, Caubret et similes, an ista, lapis est homo, sit possibilis et contingens, respondebunt affir-

h B. omite.
i B.: istae sunt
j B.: similiter

[6] Contra quos tamen dico primo quod ad hoc quod aliquid sit simpliciter necessarium quomodocumque satis est ut sit necessarium necessitate sive lege naturali, etiamsi contrarium possit fieri per potentiam supernaturalem, dum tamen naturaliter aliud non *possit* [s] fieri. Verbi gratia: ista est necessaria: Sol orietur cras; et istae: coelum est, angelus est, etc.; ita quod si simpliciter quaeratur qualis est ista propositio, sit respondendum necessaria.

Unde Gregorius in prima quaestione prologi dicit: secundum rei veritatem omnis res praeter Deum est contingens et non necessaria; quod multi alii recentiores concedunt in 2.° et primo Sententiarum.

Contra quos tamen dico esse multas alias res praeter Deum necessarias. Haec est sententia Sancti Thomae in 1 p., q. 82, art. 1, ubi dicit quod necessitas naturalis est necessitas absoluta. Unde manifeste sentit idem quod nostra conclusio *asseruit* [t] contra istos nominales. De qua quaestione disputat Capreolus in I, d. 8, q. 3, et nos disputabimus infra quaestione nona, art. 2.

s B.: potest
t B.: asserit

mative. Unde isti non responderent sicut S. Thomas quod est necessarium, sed quod contingens et congruum est quod sit doctrina revelata praeter scientias physicas.

[6] Contra assertionem ergo istorum dico *primo* [k] quod non tantum oportet scire quemadmodum sentiendum sit, sed quemadmodum sit loquendum. Et consequenter, ad hoc quod aliquid sit absolute necessarium ad finem, satis est quod sit secundum legem naturalem et necessarium necessitate aut lege naturali, etiamsi contrarium fieri possit per potentiam supernaturalem, si per legem naturalem contrarium fieri non possit. Dico ergo quod ista, Sol orietur cras, Luna eclipsabitur, Sol eclipsabitur, coelum est, angelus est, homo est, terra est, necessaria est absolute. Et si petatur de aliqua earum an sit necessaria, respondendum est absolute quod est necessaria; cuius oppositum [f. 4r] dicunt isti nominales.

Unde Gregorius Ariminensis in prima quaestione prologi dicit quod secundum rei veritatem omnis res praeter Deum est contingens et non necessaria. Et idem dicunt alii nominales in prologo Sententiarum et in principio 2i Sententiarum et in posterioribus.

Tenendum est ergo contra istos quod multae propositiones et res creatae sunt necessariae. Haec est sententia Sancti Tho-

k B. omite.

mae in multis locis, sed aperte in prima parte q. 82, art. primo, ubi disserte dicit quod necessitas naturalis est absoluta necessitas. Et non oportet addere necessitate naturali ut Sol orietur, Luna eclipsabitur. De qua disputat Capreolus in primo dist. 8, q. *prima.* [l] Et tenet quod est *absolute* [m] necessitas. Et infra q. 9, art. 2.° disputaturi sumus de hoc.

[7] Sed *pro*[u] nunc probatur breviter quod necessitas naturalis sit necessitas absolute, quia alias sequitur quod nulla est demonstratio physica. Probatur quia omnis demonstratio componitur ex terminis creaturarum, quales tamen secundum istos *sunt*[v] simpliciter contingentes. Imo non solum hoc sequitur, sed quod etiam in tota astrologia nulla est demonstratio; immo neque ipsa scientia est, secundum istam opinionem, quod tamen est absurdissimum, cum astrologi probent ex propositionibus categoricis suas conclusiones. Propter hoc argumentum dico quod propositiones astrologiae sunt omnes necessariae.

[7] Sed pro nunc probatur quod necessitas naturalis est *absolute*[n] necessitas, quia *alias*[ñ] si propositiones de simplici copula ex terminis creaturarum non sint necessariae absolute sequitur quod nulla est demonstratio physica, quia omnes procedunt secundum leges naturales, ut quod omne compositum ex contrariis est corruptibile. Immo demonstrat philosophus quod corrumpetur et tamen, secundum istos, nulla esset necessaria, sed quaelibet talis demonstratio et conclusio esset contingens. Et, secundum istos, istarum utraque esset falsa: angelus est incorruptibilis, anima est immortalis. Sed neque in tota astrologia esset demonstratio, quia omnes propositiones illius sunt contingentes secundum istos; scientia autem debet esse de necessariis, ut dicitur primo posteriorum. Et non tantum demonstrat astrologus quod Luna est eclipsabilis, sed quod eclipsabitur quan-

u B. omite.
v Ms: est

l B.: 3.ª
m B.: absoluta
n B.: absoluta
ñ B. omite.

documque terra interponetur inter Solem et Lunam. Et tamen, secundum istos, illa esset contingens, quia contingens [o] est, secundum istos, quod terra interponatur illo modo. Dicunt autem isti quod omnes intelliguntur conditionaliter, ut illa: si terra interponatur, Luna eclipsabitur; sed illo modo etiam demonstraretur quod chimera est homo, quia si chimera est, chimera est homo; et sic de aliis impossibilibus. Et per idem demonstrarent quod Mercurius eclipsabitur, si terra interponatur. Sed ideo non eclipsabitur, quia non potest interponi. Ergo dicendum est quod ista, Sol movetur sub ecliptica, et quaelibet similis est simpliciter et absolute necessaria.

[8] 2.° dico quod eadem ratione qua necessitas naturalis est simpliciter necessitas, eadem (inquam) illa quae constituta sunt per legem divinam sunt simpliciter necessaria, sicut ista est necessaria simpliciter, ad salutem humanam est necessarius baptismus, et aliae similes sicut istae, damnati nunquam liberabuntur ab inferno, neque beati decident a gloria etc.

Probatur quia res naturales non imponunt maiorem necessitatem rebus naturalibus quam supernaturalis dispositio rebus supernaturalibus; ergo sicut istae sunt necessariae, ut diximus de illis propositionibus, ita etiam illa quae divina ratione sunt [f. 3r] instituta erunt simpliciter necessaria.

[8] 2.° dico quod eadem ratione, qua necessitas naturalis est absoluta necessitas, [f. 4v] necessitas secundum legem divinam est absolute necessitas. Et quod baptizetur homo est necessarium absolute ad salutem, quia Deus fecit de hoc legem, sicut quod Sol oriatur, in prima conditione rerum, licet Deus possit aliter hominem salvare. Et ista est absolute necessaria ad salutem hominis, beati nunquam cadent a gloria, et ista, damnati non liberabuntur, quia contradictoriae illarum sunt absolute impossibiles.

Hoc dicendum patet ex principio: quia non minorem necessitatem imponit lex supernaturalis quam naturalis, cum

---

o Ms: palabra tachada ilegible.

sit Dei constitutio; quia, ut inquit Augustinus super Genesim, lex naturalis est cum a principio rerum Deus condidit ut quod cursus Solis sit per eclipticam. Sed ista imponit necessitatem rebus et facit absolutam necessitatem, ergo et illa.

[9] Ex quo patet quod merito Sanctus Thomas non solum dixit quod est utile, sed necessarium, quia Deus fecit istam legem, quod, verbi gratia, nullus salvetur sine fide etc. et ideo est necessarium; sicut fecit quod Sol moveretur isto modo et ideo illum moveri isto modo est necessarium. Et iste modus loquendi clare colligitur ex communi modo loquendi: omnes enim dicunt: necessarium est istum confiteri ut salvetur, postquam mortaliter peccavit. Et est bonus modus loquendi et contrarium esset malum: asserere vel dicere: est valde utile etc.

Et non solum homo, sed etiam est modus loquendi sacrae scripturae. Dicit enim Evangelium Lucae [24, 44]: necesse est impleri omnia quae in lege scripta sunt. Et ad Hebr. 6, [4s]: impossibile est eos qui semel [illumi]nati sunt et rursum relapsi etc. renovari per poenitentiam. Quae tamen omnia isti negarent, quia per potentiam divinam contrarium est possibile etc. Et simile habetur ad Hebr. 7, [12]: translato sacerdotio necesse est ut legis quoque translatio fiat.

[9] Unde patet quod merito S. Thomas dicit quod est necessarium et non quod est congruum et utile, quia licet aliam legem vel aliter Deus facere potuerit, tamen non fecit, sed legem fecit: qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit, Marci ultimo [16, 16]; ergo necessaria absolute est fides, ut patet etiam ex illo ad Hebr. 11 [6]: sine fide impossibile est placere Deo; ergo eodem modo ad salutem hominis necessaria est homini revelata doctrina.

Modus iste loquendi Sancti Thomae non tantum est receptus in vulgo et in suggesto a praedicatoribus, quod necessarium est ad hoc quod homo salvetur quod credat et non tantum quod est utile aut congruum, sed in sacra scriptura. Isto modo loquitur sacra scriptura Lucae 22, [44], ubi dicitur necesse est impleri omnia quae in lege scripta sunt. Nominales dicerent, a proposito, immo est mere contingens. Ergo ad hoc quod aliquid sit absolute necessarium sufficit lex, id est, quod sit secundum legem. Et ad hoc quod sit et dicatur absolute impossibile, quod sit contra legem sicut in naturalibus. Et ad Hebr. 6, [4s], ubi dicitur impossibile est eos

qui semel illuminati sunt gustaveruntque donum coeleste etc. et prolapsi sunt, rursus renovari ad poenitentiam. Sed secundum dialecticam istorum, si petatur an peccata commissa post baptismum possint remitti per 2um baptismum? respondebunt affirmative, quia Deus potest illud facere. Et ad Hebraeos 7, [12], ubi dicitur quod necesse est quod, translato sacerdotio, legis translatio fiat.

[10] Et notandum quod per ea, quae diximus, nihil derogamus omnipotentiae Dei, quia per hoc, quod dicimus, quod baptismus est necessarius ad salutem simpliciter, non excludimus quod Deus non possit contrarium facere. Quod notavit Dominus, Mat. 19, [26]: quod impossibile est apud homines, possibile est apud Deum, etc.

[10] [f. 5r] Neque per hoc excludimus omnipotentiam divinam, sicut neque per hoc quod dicimus quod necessario Sol lucet aut per hoc quod dicimus quod homini est necessaria poenitentia, quia potest Deus salvare hominem sine poenitentia, quod Dominus ostendit Math. 19, [26] dicens quod quod impossibile est apud homines, possibile est apud Deum, et, ex consequenti aut per idem, quod est necessarium apud homines est contingens apud Deum.

[**Lect. 2**]

[11] Sed hinc oritur unum dubium, quia si esset verum quod diximus, sequitur quod omnia, quae in orbe contingunt, sive accidentia sive necessaria, sunt necessaria. Probatur quia, sicut ab aeterno Deus voluit per voluntatem et legem suam quod Sol luceret, ita ab aeterno voluit quod hodie nos hic essemus et quod vos scriberetis, etc. Ergo omnia sunt necessaria.

Respondetur quod est magna differentia inter legem divinam et providentiam divinam, quia

[11] Et si dicas: si hoc sit verum, quidquid est in mundo est necessarium, quia cadit sub lege divina, id est, sub iudicio aut voluntate aut providentia divina; sed consequens est lutheranorum error, igitur.

Dicendum est quod latum est discrimen inter legem divinam et providentiam divinam; quia quod sine poenitentia peccator salvari non possit est secundum legem et statutum et cadit sub lege divina; sed quod Iudas damnatus sit aut Esau non cadit sub

lex divina est mandatum Dei et lex et praeceptum, ut quod nullus salvetur sine poenitentia; sed providentia solum est quod Deus novit multa futura, dato nolit fieri. Est ergo differentia quod illa quae cadunt sub lege divina habent infallibilem veritatem; quae autem cadunt sub providentia non necessario fiunt, quia salva tota lege divina possunt aliter fieri, neque talia tollunt liberum arbitrium. Quorum ratio est quod illa quae Deus vult necessario fieri, necessario fiunt; quae autem contingenter, contingenter, quia non solum omnia, quaecumque voluit Dominus, fecit etc., sed fiunt eo modo et ea necessitate vel contingentia, qua ipse vult. Non est dubitandum.

Fortasse autem tota ista disputatio est de nomine neque nos negamus quin Deus possit facere contrarium propositionum necessariarum, neque ipsi, et idem [f. 3v] de impossibilibus, sed in nomine discordamus.

[12] 2.° arguitur contra eamdem conclusionem; cognitio naturalis et lumen naturale sufficit homini ad salutem; ergo non est necessaria alia doctrina. Antecedens probatur, quia Paulus ad Rom. 1, [19ss] accusat philosophos gentilium, quia non servierunt Deo sicut debuerunt, dicens: quod notum est Dei manifestum est illis; et Deus ostendit eis in visione enim Dei; invisabilia eius per ea lege sed sub divina providentia. Lex autem divina imponit necessitatem rebus, sed providentia, sub qua cadit quidquid est, nullam imponit necessitatem rebus. Et ea, quae sub lege cadunt, necessario fiunt, ut quod Sol oriatur aut moveatur sub ecliptica. Et ea, quae cadunt sub providentia, non necessario aut infallibiliter evenient, sed contingenter. Unde ea quae necessario fiunt, ideo necessario fiunt, quia Deus sic statuit; et ea quae contingenter fiunt, ideo sic fiunt, quia Deus absolute voluit illa sic fieri, sicut absolute voluit necessario et infallibiliter fieri quod necessario fit.

Unde, licet in re conveniamus nos cum iunioribus nominalibus, non tamen in modo loquendi; et ipsi extra scholas loquuntur, sicut nos in scholis et extra scholas, quia ad hoc est schola, ut discamus quomodo loquendum et sentiendum sit extra scholas, ubi isti non auderent [f. 5v] dicere quod ignis contingenter calefacit, quod tamen in scholis asseverant. Melius est ergo loqui sicut nos loquimur.

[12] 2.° arguitur contra eamdem primam conclusionem: quia videtur quod cognitio naturalis sufficiat ad salutem, quia Apostolus ad Rom. primo, [19ss] probat philosophos damnatos fuisse non quia Deum non cognoverunt, sed quia eum non sicut Deum glorificaverunt, dicens: quod notum est Dei manifestum est illis, invisibilia enim Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur; igitur

quae facta sunt a creatura mundi intellecta conspiciuntur etc.; propter quod, inquit, inexcusabiles facti sunt, quia, cum Deum cognovissent, non sicut Deum glorificaverunt aut gratias egerunt. Ergo cognitio naturalis sufficit ad salutem.

Et confirmatur ad Hebr. 11, [6] : accedentem ad Deum oportet credere quia est et quod quaerentibus se remunerator est. Sed ista possunt cognosci lumine naturali, ut multi philosophi dixerunt; ergo intentum.

Ad hoc argumentum, respondetur quod saltem in lege evangelica non sufficit cognitio naturalis ad salutem, quidquid sit de lege vetere. Probatur Marci ultimo [16, 16]: qui crediderit etc. non damnati sunt nisi ex defectu pietatis.

Et confirmatur ex Apostolo ad Hebraeos 11, [6] dicente quod accedentem ad Deum oportet credere quod est et quod remunerator est bonorum; igitur sufficit cognitio naturalis ad salutem.

Ad hoc dicendum est quod, licet in lege naturae suffecerit cognitio naturalis cum paucis aliis, ut in 2a 2ae in materia de fide ostensum est, tamen in lege evangelica non sufficit, quia positum est statutum de fidei cognitione, quia dicitur Marci ultimo [16, 16]: qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit, qui vero non, condemnabitur.

[13] 3.º arguitur: v i d e t u r quod 2.ª c o n c l u s i o Sancti Thomae implicet contradictionem et sit falsa omnino. Quia, si aliquid cadit sub lumine naturali, ergo potest cognosci lumine naturali, quia dicit ad ea quae possunt cognosci lumine naturali. Ergo, si possunt cognosci lumine naturali, ergo ad talia non requiritur supernaturale lumen, contra conclusionem Sancti Thomae.

Et confirmatur ex dicta auctoritate Pauli ad Rom. 1, [19ss].

Respondetur ad hoc. Primo facile potest responderi quod 2.ª conclusio non intelligitur eo modo quo prima; quia in prima necessarium capitur propriissime, in 2.ª autem improprie valde et tantum valet ibi necessarium, sicut valde conve-

[13] Contra 2am conclusionem Sancti Thomae arguitur quia philosophi cognoverunt naturalia perfecte et sine revelata doctrina, ut ex allegatis locis Apostoli in praecedenti argumento patet; igitur contradictionem implicat illa conclusio.

Ad hoc dici posset quod in 2.ª conclusione non loquitur S. Thomas de necessario simpliciter sicut in prima, sed de necessario prout est utile aut valde conveniens et non proprie aut absolute. Et ita respondet Capreolus in 1.ª quaestione prologi et Caietanus in hoc loco et verba S. Thomae videntur idem sonare in argumento in contrarium.

Sed quia Aristoteles 5.º Metaphysicae, ubi distinguit de necessario non vocavit necessarium quod est valde conveniens

niens et congruum, non requisitum. Ita respondet Capreolus in prima quaestione Prologi et Caietanus in 2 conclusione prologi. Et videtur Sanctus Thomas ita sentire, qui dicit in littera: necessarium est, ut communius et certius homines perveniant ad agnitionem divinarum et humanarum rerum.

Sed licet hoc possit sustineri, tamen est improprie loqui; quia doctores saltem in conclusionibus d e b e n t proprissimis uti terminis in suis propriis significationibus. Et i d e o dico quod neccesarium in 2.ª conclusione capitur proprissime, sicut in prima, et quod utraque est verissima.

[14] Unde dico ad argumentum quod, licet multa possint cognosci de Deo lumine naturali, ita ut singula eorum non excedant lumen naturale, sed omnia simul dico quod excedunt lumen naturale neque omnia possunt naturaliter cognosci; quod patet manifes[f. 4r]te in multis rebus arduis, quarum singulas multi possent inventare et facere per solum lumen naturale, sed omnes tales res arduas nullo modo possumus scire et facere sine praeceptore et magistro; et in aliis multis exemplis hoc contingit manifeste. Ergo, dato aliqua possint cognosci per lumen naturale, cum non possint omnia, necessaria fuit alia doctrina theologica. Aliud exemplum est quod ponit Sanctus Thomas 1-2, q. 109, art. 2 et 4, quod videlicet quilibet homo potest implere singula praeet quia [f. 6r] licet doctores in probationibus aliquibus varient et aequivocent de nomine aliquo, non tamen in conclusionibus. Et ideo non videtur conveniens dicere quod S. Thomas fecerit in hoc articulo.

[14] Ideo dicendum est ad argumentum quod in conclusione 2.ª nulla est contradictio, sed capitur necessario in ea proprie et absolute, sicut in prima, et quod vera est, quia, licet singula cognoscere possit homo sine revelata doctrina et cum solo lumine naturali, non tamen omnia. Et tamen ad salutem necesse est omnia cognoscere, quae de Deo cadunt sub cognitione naturali. Huius dicti exemplum patet in naturalibus scientiis, quia singula homo cognoscere potest sine ductore in lumine naturali, non tamen omnia, scilicet, omnes conclusiones mathemathicas aut physicas. Et in moralibus etiam, quia, ut dicendum est in prima 2ae, q. 109, art. 2 et 4, singula potest homo operari et bene (contra Gregorium) in solo lumine naturali,

cepta et agere singula bona moralia, sed non[x] omnia sine speciali auxilio divino.

Et ideo utraque conclusio Sancti Thomae est verissima, si isto modo intelligantur.

2am praeterea potest probari praedicto modo debere intelligi, cum videamus nullum omnino de antiquis philosophis, etiam ipsum Aristotelem, nullum (inquam) locutum fuisse de Deo, qui non vehementer erraverit, multa et innumera dicens, quae sunt contra veritatem, quae tamen non excedebant lumen naturale. Verum est quod Aristoteles 1 Metaph. dixit quod oculus noster habet se ad ea, quae Dei sunt, sicut oculus noctuae ad lumen Solis.

2.° dico ad argumentum, ut dicit Sanctus Thomas, quod dato aliqui acris ingenii possent intelligere probationes quibus naturaliter probatur Deum esse, tamen alii multi indocti et fere tota communitas hominum nihil intelligerent.

sed non omnia, ut pelagiani asserebant in suo errore.

Et non est dubium quin sine doctrina aliqua revelata multos errores admisceat philosophus peritissimus, ut Aristoteles, quia apud eum dubium restat quid de providentia divina circa inferiora senserit aut quid de immortalitate animae et de multis aliis.

2.° potest dici quod non sine magna difficultate aut non nisi pauci aut non nisi cum multis erroribus possent aut potuissent cognoscere omnia, quae de Deo sub lumine naturali cadunt, sine doctrina revelata.

[15] Et ad confirmationem ex auctoritate Pauli, quia multi philosophi cognoverunt, iam responsum est in responsione ad argumentum. Et 2.° clarum est quod Apostolus non loquebatur ibi ad omnes gentiles, sed ad solos philosophos, quia dicit inferius [Rom. 1, 22]: dicentes (inquit) se esse sapientes stulti facti sunt.

Praeterea dico quod dato ita esset quod philosophi multa de Deo cognoverint sufficientia ad

[15] Ad verba Apostoli dicendum est quod non dicit quod omnes gentes habuerunt sufficientem ad salutem notitiam de Deo, sed tantum quod philosophi, quia eos vocat in eodem primo cap. ad Rom [22] sapientes, quo nomine non nisi philosophi vocati sunt.

2.° potest dici quod philosophi non habuerunt notitiam sufficientem ad salutem, quia ignoraverunt immortalitatem animae et multa alia; et quod Apostolus tantum praetendit dicere [f. 6v] quod habuerunt suf-

x Ms: singu (tachado)

colendum Deum, tamen dico quod non cognoverunt ea quae sufficiebant ad salutem eorum, sed ignorabant multa quae erant simpliciter necessaria: verbi gratia, philosophi cognoverunt quod Deus erat auctor omnium rerum et alia similia ut quod est Domunus et Gubernator omnium quae omnia sufficiebant ad hoc ut colerent et honorificarent Deum; sed cum istiusmodi cognitionibus ignorabant multa ad salutem necessaria. Apostolus autem intelligit quod cognoverunt Deum isto modo, id est, sufficienter ad colendum eum, sed, quia cum ista cognitione non coluerunt eum sicuti cognoverunt, ideo Deus obscuravit corda eorum ne alia necessaria ad salutem cognoscerent. Quod certe patet ex eo quod subditur [Rom. 1, 21 et 23]: Et ideo obscuratum est insipiens cor eorum et mutaverunt gloriam etc.

ficientem cognitionem Dei ad colendum Deum et quod damnati sunt, quia eum non coluerunt sicut Deum, quem si coluissent tamquam Deum, ipse dedisset cognitionem sufficientem ad salutem. Et quod hoc senserit Apostolus et non quod cognitionem sufficientem ad salutem habuerint, patet ex dictis eius in calce eiusdem capituli [Rom. 1, 21-23], ubi asserit quod permisit Deus eos errare in naturalibus, quia taxat eos de ido[lo]-latria et constat quod in lumine naturali confutatur multitudo deorum verorum.

[16] [f. 4v] 4.° arguitur: Deus est ultimus finis naturalis hominis, ergo homo ex puris naturalibus potest ad istum suum ultimum finem pervenire et habere cognitionem sufficientem illius finis. Consequentia probatur, quia, si finis est naturalis, videtur absurdum quod media ad perveniendum ad illum finem sint futura supernaturalia; ergo homo per solum lumen naturale potest Deum cognoscere, cum cetera animalia hoc habeant, et homo non sit peioris conditionis quam illa.

[16] 2.° arguitur contra 2am conclusionem, quod militat quoque contra primam: quia Deus est naturalis finis hominis; ergo in eum tendit per cognitionem naturalem, tamquam in finem naturalem, quia non est deterioris conditionis quam formica, quae in finem illius operatur, aut quam aliud brutum. Et antecedens patet ex Aristotele primo Ethicorum cap. 2 asserente quod omnium humanarum operationum finis est summum bonum. Et manifestum est quod loquitur de naturali fine,

Antecedens autem argumenti probatur ex Aristotele 1 Ethic. c. ultimo, ubi dicit: Deus est unus ultimus finis omnium actionum humanarum et illud est summum bonum. Sed ille nihil loquebatur de supernaturalibus, ergo est *naturalis*.[y] Et praeterea Sanctus Thomas 1-2, q. 1, art. 5, dicit omnium hominum naturaliter esse unum ultimum finem, ergo.

[17] Ad hoc Scotus in prima quaestione prologi admittit quidem quod Deus est finis naturalis omnium et probat quia homo naturaliter appetit videre Deum, ergo. Et etiam probat ex Augustino: fecisti (inquit) nos, Domine, ad te et inquietum est cor nostrum donec perveniamus ad te. Et per consequens dicit Scotus quod homo est in potentia naturali ad videndum Deum, licet non possit videre Deum absque gratia illius etc. Et Sanctus Thomas in prologo Sententiarum declarans quomodo Christus sit vera sapientia dicit: Christus disponit omnia suaviter iuxta illud Sapientiae 8, [1]: sapientia divina attingit etc.; dicit (inquam): suaviter autem unumquodque dispositum est quando in suo fine, quem naturaliter desiderat, collocatum est. Hoc etiam ad Filium specialiter pertinet, qui, cum sit verus Filius Dei, nos in gloriam paternae haereditatis induxit. Ex quo manifeste concluditur Deum esse finem naturalem hominis.

quia de supernaturali nihil novit. Et S. Thomas in prima 2ae, q. prima, art. 5, dicit unum esse finem naturalem omnium.

[17] Scotus in prima quaestione prologi tenet quod Deus est finis naturalis hominis, quia (inquit) naturaliter appetit videre Deum; quod probat ex Augustino dicente: fecisti nos, Domine, ad te et inquietum est cor nostrum donec revertatur ad te. Et consequenter dicit Scotus quod homo est in potentia naturali ad videndum Deum, non quod ex naturalibus videre possit, sed quod naturaliter est in potentia, sicut dicimus materiam habere potentiam naturalem ad formam, licet ipsa non possit sibi unire formam. Et S. Thomas in prologo et introductione Sententiarum adducit illud Sap. 8, [1], sapientia attingit a fine usque ad finem, ad ostendendum quod Filius est sapientia disponens omnia suaviter, quia unumquodque [f. 7r] suaviter disponitur quando in suo naturali ordine ponitur et nos Filius inducit omnino in haereditatem paternae gloriae. Ergo sentit S. Thomas quod Deus est finis naturalis hominis.

Scotus ergo negat consequentiam, concesso antecedenti. Et est simile, quia hirundo nidum

y Ms: naturalibus

Sed isto admisso Scotus negat consequentiam, quia, dicit, dato Deus sit ultimus finis etc., sed homo non scit neque potest cognoscere suum finem ex naturali lumine; et affert similitudinem de multis animantibus, quae quidem habent suos ultimos fines, sed non cognoscunt illos. Non est dubium, ut patet de hirundine, formica, etc; ita, dicit, est de homine.

componit, cuius finis est procreatio pullorum. quem illa non cognoscit; et quod ita se habet homo, qui non cognoscit illum finem, sicut neque formica congregans triticum ad sustentationem suam in hieme illum cognoscit finem.

[18] Sed contra illum sic arguitur probando quod Deus non sit ultimus finis naturalis hominis: quia Aristoteles 5 Metaph.[z] dicit quod res quae est finis et consecutio illius finis non sunt duo fines sed unicus est ipse finis et consecutio illius. Tunc arguitur: ergo Deus ipse et consecutio fruitionis divinae est unicus finis; ergo, si Deus est finis naturalis hominis, ergo etiam fruitio ipsius Dei est finis naturalis hominis, quod est falsissimum et neque ab ipso Scoto concessum.

Praeterea homo per legem Dei gratui[f. 5r]tam ordinatur in istum finem; sed ad finem naturalem omnia ordinantur per legem naturalem; ergo Deus est finis supernaturalis, non naturalis.

Item ipsa fruitio Dei est gratuite condonata a Deo, secundum illud Psalmi *83*,[a] [12]: gratiam et gloriam dabit Dominus; et ad Rom. 6, [23]: gratia Dei vita aeterna.

Item arguitur contra illud

[18] Sed contra Scotum arguitur, quia, ut dicit Aristoteles 5 Metaphy., finis et consecutio finis unus est finis; ergo Deus et consecutio aut fruitio Dei (quod secundum Scotum est consecutio Dei) est unus finis et non duo; ergo, si Deus est finis naturalis hominis, et fruitio erit naturalis finis hominis, quod non est dicendum; igitur.

Item quia ille est naturalis finis rei, in quem ex lege naturali ordinatur; sed non ex lege naturali, sed ex beneplacito gratuito Dei ordinatur per gratiam in fruitionem Dei et in Deum; igitur Deus non est finis naturalis, sed supernaturalis hominis.

Item quia gratiam et gloriam dabit Dominus, ut dicitur Ps. 83, [12]; et ad Romanos 6, [23]: gratia Dei vita aeterna; ergo non ex natura, sed ex gratia consequitur homo Deum; igitur.

Item arguitur contra illud quod dicit Scotus quod homo est in potentia naturali ad videndum Deum aut ad fruendum Deo: quia illa potentia est naturalis quae per agens naturale potest reduci in actum; quia

---

z Ms: phys. (tachado)
a Ms: 78

quod dicit Scotus quod homo est in potentia naturali ad fruendum Deo, quia potentia naturalis non potest definiri nisi quod est illa quae per agens naturale potest in actum reduci, ut patet ex physica; sed per nullum agens naturale homo potest reduci ad istum finem, id est, Deum vel fruitionem divinam; ergo homo non est in potentia naturali ad fruendum Deo.

Ad hoc concedit Scotus maiorem et minorem et negat consequentiam et ibi dicit multa falsa.

non dicimus coelum esse in potentia naturali ad formam hominis rationalem, quia non potest per agens naturale reduci in actum; sed ad videndum Deum aut ad fruendum Deo non potest homo disponi per agens naturale (ut fatetur Scotus); igitur Deus non est finis naturalis hominis.

[19] Et ideo ad argumentum melius respondetur, si dicamus ad illud negando quod Deus sit finis naturalis, sed est supernaturalis. Et hoc dicit Sanctus Thomas 1 p., q. 23, art. [1] et 1-2, q. 109, art. quinto, ad 3um.

Et ad argumenta, quae fecimus in contrarium, respondetur concedendo quod est unus ultimus finis hominum et omnium humanarum rerum, sed differenter: quod hominum est supernaturalis et aliarum rerum naturalis. Neque hoc negat Aristoteles in dicta auctoritate nec alibi. Ratio huius est, quia in omnibus aliis creaturis ab homine nihil mutavit Deus de lege naturali, in homine autem sic.

Ad Sanctum autem Thomam respondetur quod, quando dicit quod homo naturaliter desiderat videre Deum, debet concedi; sed quando infertur: ergo Deus est finis naturalis, debet negari, quia ultimus finis hominis non

[19] Tenendum est ergo, cum S. Thoma in hoc [f. 7v] loco et infra q. 23, art. primo et in prima 2ae, q. 109, art. 5, ad 3um argumentum, quod Deus non est finis naturalis hominis, sed supernaturalis; et relinquenda est sententia Scoti, quam veram diceremus, si vera esset eorum philosophorum opinio, qui dixerunt beatitudinem hominis consistere in contemplatione naturali substantiarum separatarum, sed falsa est opinio illa.

Ad 2um ergo argumentum dicendum est negando antecedens. Et ad probationem ex Aristotele dicendum est quod, licet omnium finis unus sit Deus, tamen differenter; quia aliorum Deus est finis naturalis, sed hominis non est finis naturalis, sed supernaturalis.

Ad rationem autem vel probationem Scoti aut ex verbis Sancti Thomae, quia homo habet naturale desiderium videndi Deum aut fruendi Deo, ergo

est naturalis et desiderium hominis nunquam quiescit quousque pervenit ad ultimum finem. Et ideo, dato naturaliter desideret videre Deum non sequitur quod ille sit finis eius ultimus et naturalis.

Deus est finis naturalis hominis, neganda est consequentia, quia ex illo antecedenti non sequitur nisi quod Deus est ultimus finis hominis; uniuscuiusque namque rei desiderium non quietatur nisi in fine aut in adeptione finis ultimi, sive sit finis eius naturalis sive supernaturalis. Et quia Deus est ultimus finis hominis, ideo appetitus aut desiderium eius non quietatur nisi in Deo, licet Deus non sit naturalis, sed supernaturalis, ipsius hominis. Et S. Thomas ubi supra non praetendit dicere aliud quam quod hominis ultimus finis est Deus. Et idem praetendit dicere Augustinus: quod, licet homo desiderio naturali feratur in Deum, non tamen est finis Deus naturalis hominis, sed ultimus, quia desiderium naturale non quiescit nisi in fine ultimo.

[Lect. 3]

[20] Praeterea ad argumentum possemus negare quod naturale desiderium nostrum feratur in Deum.Et ad Augustinum dico quod ipse non dicit contrarium, sed quod inquietum est cor etc.

3.° dico quod dupliciter potest dici desiderium ferri in finem: uno modo ut desiderium nostrum sit coniungi Deo et frui Deo et isto modo in particulari non desideramus naturaliter; 2.° modo in generali, quia desiderium nostrum desiderat felicitatem et quietem aeternam, sed, quia ista est Deus, de per accidens desideramus naturaliter Deum. Ista est sententia Capreoli 1 quaestione prologi et Sancti Thomae in [4], d. 49, q.

[20] 2.° posset dici negando quod hominis desiderium naturale feratur in Deum et quod Augustinus in primo Confessionum solum praetendit dicere quod desiderium nostrum non adimpletur in via, quia fertur tantum in finem naturalem.

3.° potest dici et forte melius distinguendo illud antecedens, quia dupliciter potest intelligi quod desiderium nostrum fertur naturaliter in ultimum finem: uno modo formaliter et distincte, quod pro obiecto habet Deum ipsum, desiderium naturale; alio modo in communi, scilicet, [f. 8r] in summum bonum. Et isto modo fertur desiderium naturale nostrum in Deum, sed non primo. Haec est

1, art. 3, quaestiuncula 1, ad 2um. Videte illos, si vultis.

Ultimo dico ad argumentum quod homo dupliciter consideratur: uno modo in suis naturalibus et isto modo naturale desiderium eius non fertur in Deum; alio modo consideratur cum virtutibus infusis et doctrina; et his positis concedimus quod naturaliter fertur in Deum, sed si consideretur in puris naturalibus non. Unde S. Thomas in 3, d. 23, q. 1, [f. 5v] art. 4, q. 3, dicit quod homo per naturalia tantum non habet sufficientem inclinationem ad finem supernaturalem, et ideo oportet ut superaddatur homini aliquid per quod habeat inclinationem ad finem illum, quae superadditio dicuntur virtutes theologicae et morales. Haec ille.

solutio Capreoli in prima quaestione prologi et S. Thomae in 4.°, dist. 49, q. prima, art.3, q. prima ad 2um argumentum.

4.° potest responderi quod homo potest considerari dupliciter: uno modo in puris naturalibus, sine donis supernaturalibus, et isto modo hominis desiderium non fertur in Deum; alio modo, cum donis et virtutibus infusis et isto modo naturale desiderium hominis excitatur et fertur in Deum. Unde S. Thomas in 3.°, dist. 23, q. prima, art. 4.°, q. 3.ª, dicit quod homo per naturalia tantum non habet sufficientem inclinationem ad finem supernaturalem et ideo (inquit) oportet quod superaddatur homini aliquid per quod habet inclinationem in finem illum, quae superadditio dicuntur virtutes theologicae. Quando ergo doctores dicunt quod desiderium hominis naturale fertur in Deum, intelligunt homine non posito tantum in naturalibus.

[21] 5.° arguitur: fides sufficit ad salutem supposita gratia etc., ut non coincidamus cum lutheranis, ergo non est [necessarium?] praeter cognitionem fidei esse aliam doctrinam revelatam, contra Sanctum Thomam. Antecedens est manifestum, Marc. ultimo [16, 16]: qui crediderit et etc.

Et confirmatur quia in lege naturae nihil aliud erat praeter fidem et erant in statu salutis; ergo etc.

Respondetur concedendo antecedens et negando conse-

[21] 3.° arguitur contra 2am et etiam contra primam conclusionem, quia ad salutem sufficit scire articulos fidei; ergo non est necessarium studium scripturarum, de quo maxime loquitur S. Thomas. Et antecedens patet, quia Marci ultimo [16,16] non dicitur: qui sciverit theologiam, sed qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit.

Et confirmatur, quia in lege naturae erant homines sufficienter instructi sine scientia scripturarum sacrarum, quae non erant; sed mitior est lex evan-

quentiam, quia articuli fidei non possunt cognosci sine scriptura et studio sanctarum scripturarum.

Et ad confirmationem, quia in lege naturae erant sine scriptura etc., respondetur concedendo antecedens; sed dicimus quod dato non esset scriptura, sed tamen non inde sequitur quod non esset aliqua doctrina revelata, sed Deus revelabat aliquibus et illi praedicabant aliis. Et hoc sufficiebat ut notat Hieronymus super Matthaeum dicens quod scripta est lex ad confutandos haereticos et pro credentibus ut memoria retineant ea quae sunt facienda et propter alias multas utilitates fuit commodissimum immo necessarium quodammodo quod scripto traderetur lex divina.

[22] Nec tamen propter hoc concedimus quod nihil sit tenendum in ecclesia tamquam de fide nisi quod sit in sacris litteris, ut multi haeretici concedunt, quia hoc est haeresis magna, cum praecipue nihil sit in ecclesia institutum quod non habeat aliquod vestigium in sacra scriptura.

Et praeterea dico quod multo magis fuit necessaria scriptura in lege evangelica, quam in lege naturae, propter distinctionem articulorum et sacramentorum, quae nunc sunt distincta, quae tunc erant solum in figura et *quodam* [b] modo occultata et cum modo sint

b Ms: quoddam

gelica; ergo neque nunc requiritur aliud.

Ad hoc, concesso antecedenti, nego consequentiam, quia ex sacra scriptura constat fides et quid sit credendum.

Ad confirmationem dicendum est quod, licet non fuerit aliqua scriptura, quia, ut inquit beatus Hieronymus super Matthaeum: evangelium praedica [f. 8v] tum est ad confirmationem fidei, sed scriptum est propter haereticos; quia, licet memoria teneri posset tota lex evangelica, non tamen possemus defendere a sacrilegis manibus haereticorum fidem sine scriptura et confutare pelagianos, qui omnia tribuebant libero arbitrio, et alios haereticos qui in vestibus ovium (cum intrinsecus sint lupi rapaces) veniunt ad dissipandum et avellendum fidem.

[22] Nolumus tamen dicere quod nihil sit tenendum nisi quod expresse habetur in sacra scriptura, sicut lutherani tenent tamquam vivum fontem suorum errorum, quia sunt aliqua in ecclesia, quae tantam habent auctoritatem quantam alia quae habentur expresse in sacra scriptura et tamen conservantur in sola memoria hominum, licet, ut in pluribus, fundentur omnia in sacra scriptura.

Et necessarium fuit quod esset sacra scriptura in nova lege eadem ratione, qua necessarium fuit legem veterem esse scriptam, quia nova sunt sacramenta et mysteria, quae non erant in lege naturae.

tam distincta non retinerentur si non essent scripta. Quare dico quod omnino fuit necessarium et est modo necessarium ad salutem humanam quod sit aliqua doctrina revelata praeter alias scientias humanas, ut dicit Sanctus Thomas.

[23] 6.° [arguitur]: dato hoc sit verum, sed videtur quod sufficiat studium scripturae sacrae et non requiratur studium sanctorum doctorum et istae quaestiones, quas quotidie movemus in scholis, cum tamen de istis intelligat S. Thomas conclusionem.

Respondetur ad hoc quod Lutherus quidem et lutherani libenter hoc concedunt et probant, quia scriptura divina est clarissima et lucidissima y lo demás es burla (dicunt), sed solum dicunt esse necessarium scire linguam in qua scripta est sacra scriptura.

[f. 6r] Sed primo ad Lutherum dico quod, praeter hoc quod est pertinacissimus in defendendis erroribus, saepe est inconstantissimus, cum ipse saepe utatur expositionibus multis. Unde ipse super illud 1 ad Cor. 3, [12-15]: si quis autem aedificat [c], super fundamentum hoc, aurum, argentum, etc.; et sequitur: si cuius opus *manserit* [d] etc.; ipse quidem salvus erit, sed tamen quasi per ignem etc., dicit quod non intelligit quis sit sensus germanus

[23] 4.° arguitur, quia ad salutem sufficit tenere sacram scripturam et bibliam, ut dicunt lutherani, quia clarissima est sacra scriptura et non indigens (inquiunt) expositione; ergo non est necessaria alia doctrina qualis est ista S. Thomae et sanctorum doctorum, de qua loquitur S. Thomas praetendens probare quod esset necessarium et sit habere doctrinam theologicam. Lutherani tenent quod sufficit sola peritia linguarum et ex pura grammatica assumpserunt Melanchtonem et Oecolampadium summos doctores apud ipsos cum sola grammatica praetendentes se intelligere melius sacram scripturam quam Augustinus aut Hieronymus.

Sed Luther, praeter hoc quod pertinacissimus est, inconstantissimus [f. 9r] est, quia varias adducit expositiones psalmorum et epistolarum Pauli et nominatim super primam ad Cor. 3.°, [15], ubi dicitur, salvus erit, sed quasi per ignem, dicit quod non intelligit quid illic velit Paulus et quod germanum sensum illius loci ignorat; ergo non debuit dicere sacram scripturam esse claram et non indigere expositione, cum illic obmutuerit videns illum locum facere contra eum negantem purga-

c Ms: aedificaverit (tachadas las letras: *veri*)
d Ms: asserit

illius loci, propterea quod ex illo loco inferebatur contra illum esse purgatorium, cum soli qui sunt in purgatorio sint salvi per ignem.

Ad argumentum ergo dicimus contra istos quod in scriptura sacra sunt multa difficillima, quae multis indigent expositionibus. Unde Petrus in canonica [2 Pet. 3, 16] loquens de epistolis Pauli dicit: sunt in eis aliqua difficilia intellectu, quae indocti et instabiles depravant sicut et ceteras scripturas ad suam ipsorum perditionem. Quid obsecro clarius contra lutheranos, qui, sola grammatica contenti, sunt celeberrimi doctores in sacra scriptura? Et ideo dico quod est necessarium studere non solum in sacris litteris nunc, sed etiam in sacris doctoribus.

torium esse aut asserentem ex sacra scriptura non posse constare purgatorium esse ponendum, in quo tamen loco Pauli fundant fideles esse purgatorium.

Ad hoc dicendum est negando consequentiam, quia in sacra scriptura sunt multa intellectu difficilia, ut de epistolis Pauli testatur Petrus in sua 2.ª canonica capite 3.º, [16]. Et ideo necessarium est videre expositiones non quorumcumque grammaticorum, sed virorum doctissimorum.

[24] Sed quare Deus fecit hoc et non exposuerunt se scriptores? Respondet Augustinus in libro 10 de doctrina christiana quod voluit Deus ut exercitarentur homines et exercerentur in sacris litteris et saepius legerent. 2.º quia iucundior est veritas et acrius afficit animos hominum, cum per tenebras erumpens nobis illuxerit, quam si fuerit singulorum oculis perspicue obiecta, ut dicit ipse Augustinus. 3.º etiam, quia, si esset ita clarum, esset expandere margaritas ante porcos, cum quilibet vellet, esset doctor in sacra scriptura. Propter quod Apostolus ad Ephesios 4, [11s] ad hoc propositum dicit: ipse quidem dedit alios prophetas,

[24] Et si petatis quare hoc Deus fecerit circa sacram scripturam? Respondet Augustinus, de doctrina christiana, quod ad exercendum et excitandum tarditatem nostram, quia circa difficilia versatur virtus et quia iucundior est veritas, quando per tenebras erumpens, quam quando sub oculis exponitur, et quia non expedit margaritas expargere ante porcos; voluit ergo Deus quod ille thesaurus non pateret omnibus. Et ideo necessarium fuit alios esse doctores, quod patet ex sacra scriptura contra Lutherum, qui non recipit nisi sacram scripturam. Nam Apostolus ad Eph. 4.º, [11s] asserit quod Deus dedit quosdam quidem apostolos, pasto-

alios evangelistas, alios pastores et doctores ad consummationem sanctorum in opus ministerii, in aedificationem corporis Christi. Et 1 ad Cor. 14 [per totum caput] idem Apostolus diligenter tractat de interpretatione revelationis, q u a m vocat prophetiam, cuius usus est (ut dicit ibidem Sanctus Thomas) exponere verbum Dei ad plebem exponendo sacras scripturas et Apostolus ibi *vocat* [e] prophetas interpretes scripturae sacrae et prophetare interpretari. Et ad 1 ad Cor. 12, [4-8]: divisiones gratiarum sunt etc.; unicuique autem datur manifestatio Spiritus ad utilitatem: alii quidem per Spiritum datur sermo sapientiae, alii autem sermo scientiae secundum eum [f. 6v] dem Spiritum etc. Et beatus Augustinus 14 de civitate c. primo dicit super istum locum quod Apostolus per scientiam intellexit facultatem qua quis novit quomodo fides ipsa et piis opituletur et contra impios defendatur, quam non omnes fideles habent; contra Lutherum etc., cum omnes fideles habeant fidem, sed non istam facultatem.

[25] Et ideo dico quod non solum est necessarium ad salutem hominum studere in sacra scriptura, sed est eodem modo simpliciter necessarium studere in doctoribus exponentibus illam; quia, dato omnia ad salutem necessaria contineantur

e Ms: vocas

res et doctores in aedificationem ecclesiae. Et prima ad Cor. 14 [per totum caput] tractat de interpretatione revelationis quae est prophetia, cuius usus (ut dicit S. Thomas in illo loco) est proponere verbum Dei ad plebem exponendo s a c r a m scripturam. [f. 9v] Et illic Apostolus vocat interpretes et prophetare vocat interpretari. Et primae ad Corint. 12°, [4-8] dicit: divisiones gratiarum sunt; unicuique autem datur manifestatio spirituum; alii autem sermo etc. et sermo scientiae secundum eumdem spiritum. Et Augustinus 14° de civitate Dei capite primo dicit quod in illo loco Apostolus non intelligit fidem, sed facultatem qua quis novit [ut] fides ipsa et piis opituletur et quomodo contra impios defendatur, quod (inquit) non omnes (ut putat Lutherus) fideles habent, sed *ii* [p] quibus dedit Dominus doctrinam.

[25] Dico ergo necessarium esse ad salutem studere sacros doctores, qui cum nimia et peritia et experientia et sanctitate exposuerunt sacram scripturam, quia, licet contineantur in sacra scriptura aliqua distincte eorum, quae sunt ad salutem ne-

p Ms: eis

in sacra scriptura, sed tamen non omnia trahuntur distincte sed obscure valde, quod non potest a quolibet, sed a viris magni ingenii, ut sunt Augustinus, Hieronymus, Gregorius, Ambrosius, etc. Non est ullo modo dubitandum de ista conclusione supra posita.

Ex quo sequitur quod, cum Deus multo melius quam natura non deficiat in necessariis, non est verisimile quod Deus aliquando relinquet ecclesiam suam sine sufficientibus expositoribus sacrae scripturae, cum omnia disponat suaviter et cum hoc sit, ut diximus, ad salutem humanam necessarium. Unde dico quod semper ecclesia habuit et habebit sufficientes expositores; contra Lutherum, qui dicit quod nullus omnino de sanctis doctoribus hucusque intellexit plene sacram scripturam neque exposuit et, cum hoc, dicit quod sufficit sola grammatica ad illud.

cessaria tamquam conclusiones, tamen multa continentur in principiis suis. Et ideo, licet omnia contineantur necessaria ad salutem in sacra scriptura, non tamquam in conclusionibus, sed tamquam in principiis, quia casus usurarios non reperietis in sacra scriptura; neque si liceat redimibiles redditus emere; neque si cambia sint licita; sed tamen est principium illud Lucae 6, [q] [35], mutuum date, nihil inde sperantes, ex quo deducunt doctissimi viri usurarios casus. Et non est cuiuscumque grammatici illos et alia similia inferre, sed doctissimorum virorum. Unde sicut in 2.° Machabaeorum [5,19] dicitur quod propter homines templum et non propter templum homines, ita expositio non debet esse nisi propter intellectionem sacrae scripturae. Neque extorquere oportet sensus adhuc litterales ex sacra scriptura, in quo a recentioribus etiam catholicis erratum est; quia licet bonum sit omnia intelligere, non tamen, cum tanta inquisitione, nova.

[f. 10r] Ex hac doctrina patet dogma esse haereticorum sacram doctrinam non habuisse verum intellectum hactenus, ut lutherani dicunt; neque sanctos intellexisse verum intellectum. Et illud est arguere providentiam divinam; quia, sicut nunquam deficit natura in necessariis, ita neque Deus deficit, sed tradidit semper expositores fidelissimos. Et licet ita sit quod

---

q Ms: 5

non semper in omnibus locis sancti certum sensum tenuerunt, quia aliter Augustinus et aliter Hieronymus eumdem locum exponunt, sed potius illorum expositio insequenda est quam recentiorum.

[26] Sed contra arguitur 7.° contra illa quae superius diximus: ergo saltem ista doctrina scholastica Sancti Thomae et aliorum non est necessaria, praeter expositionem doctorum sanctorum, contra quod tamen dicit St. Thomas quod istamet, quam ipse scribit, est necessaria ad salutem vel similes.

Respondetur ad hoc: primo dico quod illi qui volunt solum doctores scholasticos, quod male faciunt et vehementer errant; et hoc probat argumentum. Qui autem dicunt quod doctores scholastici sunt inutiles omnino multo vehementius errant, quia multa sunt commoda et utilia in doctoribus scholasticis.

Sed contra quia sufficienter exposuerunt doctores sacri; ergo etc.

Respondetur quod hoc est argumentum quoddam iurisconsultorum, quod, videlicet, quia alii sufficienter exposuerint, non sint alii noviter scripturi etc.; de quibus tamen Cicero, illos reprehendens virtualiter, dicit quod studia iurisconsultorum, q u i nuper scripserunt post Iustinianum [sic] sunt valde utilia et laudabilia, immo et necessaria etc. Videte Ciceronem in 1.° lib de arte oratoria. [f. 7r] Quod ergo laudatur

[26] 5.° arguitur, quia doctores sancti sufficiunt et sufficienter exposuerunt sacram scripturam, ergo non est necessarium doctrinam scholasticorum doctorum aut Magistri Sententiarum habere.

Ad hoc dicendum est negando consequentiam, quia ordo multum iuvat et qui nunc novi grammatici reiiciunt scholasticos doctores, non dicunt nihil, sed non multum dicunt dicentes non esse nisi perturbatores; quia, licet studere in istis theologis tantum doctoribus sit error, tamen maior error est solum studere et velle theologiam scire tantum per antiquos doctores, scilicet, Augustinum et Hieronymum, quia sparsim et confuse scripserunt in uno loco de fide, in alio de spe, in alio de charitate, in alio de temperantia, et non per titulos, genera aut species et difficillimum est in tota vita perlegere. Et temeritas et vana audacia est calumniari doctores nostros scholasticos.

Et si apud iurisperitos non datur vitio quod Iustinianus collegerit in pandectis sententias antiquorum iuristarum (licet isti novi iuristae etiam velint calumniari factum eius, quia Cicero sub persona Crassi in principio primi libri de oratoria in

in iure civili, quare non etiam laudabitur in theologia et sacra doctrina? Profecto legenti illam auctoritatem Ciceronis nullo modo negabit idem esse de sacra doctrina.

Praeterea fuit convenientissimum, quia, ut dicit St. Thomas, sacri doctores scripserunt valde diffuse, licet eloquentissime et graviter, sed diffuse propter rationem a St. Thoma assignatam in prologo primae partis huius.

dialogo laudat factum Iustiniani [sic], scilicet, per titulos et genera scribere et tamen Cicero novit latinam et [f. 10v] graecam linguam melius quam isti novi iuristae et grammatici.

Non debent isti sic taxare eos, qui ex variis locis sacrae scripturae et doctorum sanctorum collegerunt in unum omnes materias per sua genera et species, sicut Magister Sententiarum et Alexander de Hales et Beatus Bonaventura et S. Thomas et alii scholastici. Unde, licet vitium sit omnia scribere et chartis omnia mandare et nunquam videre sacros doctores aut bibliam, sine qua [esse nequit. sed] (si aliquem librum habeat) debet habere theologus, tamen maius vitium est legere doctores aut sacram scripturam et nihil scribere per ordinem materiarum notando loca. Nam si quis totum legat Augustinum et nihil colligat in scriptis, tantum retinebit apud se Augustinum bene scripsisse aut esse elegantem aut egregium doctorem. Et qui non scribit aliquid quando legit auctores aut b i b l i a m, oleum (quod aiunt) perdit et operam. Laudare ergo potius, quam calumniari, debemus factum recentiorum doctorum, qui nobis ex antiquis doctoribus tradiderunt per genera et species materias omnes et inter omnes sine dubio S. Thomas maiori ordine procedit, si ipsum inter recentiores computemus, quem inter antiquos, scilicet, Augustinum et Hieronymum puto reponendum et ad illos comparandum, non quod eum

maiorem aut aequalem illis dicam, sed profecto studiosissimum et diligentissimum collectorem sacrae scripturae et sacrorum doctorum. Mihi certe nimium placet doctrina et ordo procedendi Sancti Thomae; placeat aliis alius. Valeant ergo isti grammatici novi, qui parum distant ab haereticis recentioribus et utinam non consentiant in factione eorum et non revocent iam in dubium omnia neque mordeant quae nunquam legerunt nec intellexerunt, cum ipsi non possint ex lectione sacrae scripturae et sacrorum doctorum tantam et tam digestam et ordinatam reddere doctrinam.

[Lect. 4]

[27] Hoc idem determinat Apostolus 1 ad Cor. secundo [6-11], quod, scilicet, sapientia necessaria est ad veram religionem et cultum Dei. Dicit enim: sapientiam loquimur inter perfectos, sapientiam vero non huius saeculi neque principum huius saeculi, qui destruuntur, sed loquimur Dei sapientiam in mysterio, quae abscondita est, quam praedestinavit Deus ante saecula in gloriam nostram; quam nemo principum huius saeculi cognovit; si enim cognovissent, nunquam Dominum gloriae crucifixissent. Scriptum est enim quod oculus non vidit neque auris audivit neque in cor hominis ascendit quod praeparavit Deus his qui diligunt illum; nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum. Spiritus enim omnia scrutatur etiam profunda Dei. Et probat

[27] [f. 11r] Tota determinatio huius quaestionis est quod doctrina theologica non est tantum naturalis, sed debet haberi per revelationem et non potest haberi ex solo lumine naturali, ut probat Apostolus primae ad Cor. 2.°, [6-11]: sapientiam (inquit) loquimur inter perfectos non huius saeculi neque principum, id est philosophorum, huius saeculi, qui pereunt, sed Dei sapientiam, quae abscondita est, quam praedestinavit Deus ante saecula ad nostram gloriam, quam nemo principum huius saeculi cognovit; si enim cognovissent, nunquam Dominum gloriae *crucifixissent* [r]. Et probat ex eodem loco Esaiae 64, [4]: quae oculus non vidit nec in cor hominis ascendit, praeparavit Deus diligentibus

r Ms: crucifixisset

Apostolus quod profunda Dei non possit homo ex naturalibus stando in lumine naturali: quia mysteria et secreta hominis nullus potest cognoscere nisi per spiritum ipsius; ergo a fortiori erit in Deo. Dicit sic: quis enim novit hominum quae sunt hominis, nisi spiritus hominis, qui est in homine? [ita et] [f] secreta Dei nemo potest cognoscere nisi Spiritus Dei.

[28] Ex qua doctrina sequitur quod theologi, cum dant operam theologiae, non debent esse contenti lectionibus, magistris, etc., sed debent acquirere summa cum diligentia religiosam vitam [per] [g] multas preces etc. et ista est bona pars huius doctrinae, quod scilicet acquiratur a viris sanctis et ita dicit quidam quod sicut Sol non potest videri nisi per lumen ipsius Solis, ita neque Deus, nisi per ipsum Deum.

2.° Sequitur hinc quam impudens sit et periculosum quod aliquis velit docere vitam et religionem christianam, qui nihil cognovit de doctrina revelata, id est, quod aliquis attentet praedicare cum sola grammatica, nisi aliqua, immo multa, de sacra scriptura et doctoribus sanctis [didicerit?]. Idem dico omnino de confessionibus audiendis.

[29] Et cum omnia ista quae diximus tam vera sint adhuc

se; nobis (inquit) revelavit Deus per Spiritum suum qui scrutatur omnia. Et sicut determinat S. Thomas quod indigemus revelatione, ita Apostolus inquit: quis enim scit hominum quae sunt hominis nisi spiritus hominis qui est in eo? (ex quo loco egregie probatur quod angeli non possunt cognoscere cogitationes hominis); ita et quae Dei sunt nemo cognovit nisi Spiritus Dei.

[28] Ex doctrina huius quaestionis patet quod theologi ad consecutionem theologiae necessariae ad religionem non debent esse contenti libris, praeceptoribus aut studiis, sed orationibus et moribus et vita integra a Deo debent inquirere precando quod infundat tantam doctrinam; quia, sicut inquit Marsilius, sicut Solem sine Solis lumine videre non possumus per lumen facis aut alterius luminosi, ita Deum cognoscere debemus tantum per revelationem Dei.

Unde patet 2.° temerarium et impudentissimum et periculosissimum esse praedicare et audire confessiones sine theologia cum solis doctrinis humanis.

[29] Haec determinatio conclusionis confirmatur ex verbis [f. 11v] Lactantii viri peritissimi in principio sui operis de vera scientia dicentis: magno

f Ms: ergo (tachado)
g Ms: et (tachado)

confirmatur ex dictis Lactantii in 1.ª praefatione suorum operum dicentis: magno et excellenti ingenio viri cum sese doctrinae penitus dedissent, quidquid laboris etc. Videte illum loco supra citato.

[f. 7v] Ad idem etiam facit quod dicit Cicero in libro de natura deorum, cum dicit: dubitavit Pythagoras; Diagoras nullos esse; qui vero deos esse dixerut in tanta sunt varietate et dissensione constituti, ut eorum molestum sit numerare sermones.

Facit ultimo quod ipse dixit in eodem libro de Simonide, qui interrogatus a Hierone tyranno quid esset Deus, unius diei spatium ad cogitandum petivit; deinde sequenti die, cum quid tandem constituisset respondendum quaereretur, biduum ad deliberandum postulavit; deinde maius ec maius temporis intervallum. Denique professus est quo magis ac magis cogitasset, tanto se incertiorem ad iudicandum de Deo esse. Et de ista quaestione sit satis.

[30] Est 2um argumentum Sancti Thomae quod doctrina non potest esse nisi de vero, sed de omni tali tractatur in philosophia, ergo non est necessaria nostra theologia.

Ad hoc respondet Sanctus Thomas quod eadem conclusio potest pertinere ad diversas scientias et diversimode a diversis probari, ut patet de rotunditate terrae, quod a diversis diversimode probatur et de aliis multis conclusionibus phienim et virtute ingenii etc.; asserentis hominem sine revelatione non posse intelligere secreta Dei.

Cicero etiam de natura deorum hoc confirmat dicens quod qui deos esse dixerunt in tanta sunt varietate constituti ut eorum molestum sit numerare sententias; dubitavit Pythagoras et Diagoras negavit deos esse.

Et refert quod Simonides interrogatus a rege Siciliae quid esset Deus? spatium unius diei petivit et die sequenti biduum ad deliberandum petivit et postea aliud maius et maius intervallum postulavit et tandem professus est quo magis ac magis [cogitavit, eo magis] se incertum ad iudicandum vel ad declarandum quid esset Deus relictum fuisse. Ergo philosophi, cum solo lumine naturali non potuerunt secreta Dei intelligere. Ergo praeter physicas disciplinas necessaria fuit (ut inquit S. Thomas) doctrina revelata, scilicet, theologia adhuc scholastica, ut ex dictis satis patere potest.

[30] Notanda est solutio ad 2um argumentum in littera huius articuli primi, ubi physicam doctrinam ponit quod eadem conclusio pertinet ad diversas scientias, sed probatur diversis mediis: ut quod terra est rotunda probatur a philosopho quia est gravis et ab astrologo quia eclipsatur luna rotunde et quia ubicumque simus super terram videmus medietatem coeli et a geometra quia omnes lineae ductae a centro usque

losophiae, ut patet. Et sic post naturales disciplinas non est mirum quod sit alia scientia, per quam probentur multa, quae per philosophiam possent probari. Praeterea quia multa sunt, quae ratione naturali probari non possunt, in theologia. Et haec sufficiant pro isto articulo primo.

[31] Art. 2us. Utrum sacra theologia sit scientia necne.

In isto articulo Sanctus Thomas respondet per unicam conclusionem affirmativam, quam probat auctoritate Augustini 14 de Trinitate et 2.° ratione. Et pro probatione ponit unam distinctionem. Dicit quod duplex est scientia: una in qua principia eiusdem scientiae sunt nota, id est, quod talis scientia habet in se sua principia per quae probat suas conclusiones, ut est in geometria et arithmetica etc.; alia est scientia, quae non habet in se sua principia nota, sed in alia scientia, ut est musica et aliae multae, quae probant suas conclusiones per principia nota in aliis scientiis. Qua supposita, probat conclusionem, quia, si theologia non esset scientia, [esset?] maxime quia principia ex quibus inferuntur non sunt nota in eadem theologia, sed hoc non impedit quia principia, dato non sunt nota in eadem, sunt nota in superiori scientia, scilicet, in articulis fidei et sacra scriptura etc. Ergo, sicut musica ad circumferentiam sunt aequales. Ita etiam contingit de conclusionibus theologicis, quia quod Deus sit immortalis probatur aliter a philosopho et aliter a theologo; quia per rationales probationes et per rationes naturales probat eam philosophus, sed theologus probat quia in sacra scriptura reperitur quod Deus est immortalis. Haec de primo articulo.

[31] [f. 12r] Art. 2us. An sacra doctrina sit scientia?

Respondet S. Thomas affirmative per unicam conclusionem quod sacra doctrina, id est, theologia est scientia, quam probat ex Augustino verbis positis in argumento in contrarium. Et pro probatione per rationem ponit distinctionem, quod scientiarum quaedam in se habent principia sua nota, quaedam quae non in se, sed in superiori scientia, ut musica in arithmetica et perspectiva in geometria; et quod ita sacra doctrina est scientia, quia principia sua, quae sunt articuli fidei sunt nota in scientia superiori, scilicet, in cognitione beatorum. Cum ergo sit de necessariis et habeat principia nota in superiori scientia, sequitur quod est scientia sicut ipsa musica.

est scientia, eodem modo qui theologiae incumbunt dicentur veram scientiam habere. Videte litteram Sancti Thomae.

[32] [f. 8r] Pro declaratione huius conclusionis est notandum quod sacra doctrina [3r] [h] potest sumi sive intelligi:

Primo modo pro doctrina qua quis cognoscit et intelligit quae formaliter et verbaliter continentur in sacra scriptura. Et hoc modo certum est quod sacra doctrina non est scientia, sed est virtus fidei, quam habet per lectionem sacrae scripturae; nam ad fidem exspectat credere omnia quae revelata sunt a Deo, quatenus spectant ad religionem, ut in 2-2ae habitum est.

2.° Modo accipitur pro habitu et disciplina, qua fides catholica et ea, quae in sacra scriptura traduntur, defenduntur, tutantur et declarantur, sicut capit illam Augustinus 14 de Trinitate; v. g. doctrina illa, qua quis novit quibus testimoniis et argumentis defendatur contra iudaeos quomodo Christus iam venit etc. Illa vocatur doctrina sive theologia secundo modo et isto modo vocatur scientia et non ab omnibus scitur, sed solum a peritis in theologia; et idem est de multis aliis articulis, quos quidem omnes christiani sciunt, sed nesciunt probare. Et isto modo 2.° doctrina sacra distinguitur a fide, ut patet ex Augustino, ubi supra, dicente: qua scientia non pollent fi

[32] Notandum est circa istum articulum quod sacra doctrina potest capi tribus modis:

Primo pro doctrina qua quis cognoscit quae continentur in sacra scriptura. Et isto modo non est scientia, sed fides, virtus theologica, ad quam pertinet non tantum cognitio articulorum fidei, sed etiam (ut in principio 2ae 2ae ostensum est) cognitio eorum, quae ex illis aut ex sacrae scripturae locis aut ecclesiae determinationibus inferuntur.

2.° pro doctrina qua quis novit afferre testimonia et confirmare ea quae sub fide cadunt. Et isto modo Augustinus in loco allegato a S. Thoma in hoc articulo vocat sacram doctrinam, doctrinam a fide distinctam, qua (inquit) non omnes pollent, licet fide plurimum polleant neque constat ex hoc quod tantummodo credit, sed ex hoc quod quis novit quomodo piis fides opituletur et quomodo contra impios defendatur fides.

h Ms: 4r (tachado)

deles plurimi, quamvis polleant plurimi fide. Aliud est enim scire tantummodo quid homo credere debeat, aliud autem quomodo hoc ipsum et piis opituletur et contra impios defendatur.

[33] 3.° Modo capitur sacra doctrina pro habitu eorum quae deducuntur ex articulis fidei et verbis formalibus sacrae scripturae tamquam conclusiones ex principiis sive per se sive cum aliquibus aliis propositionibus. V. g. in sacra scriptura habemus Christum esse Deum et ipsum esse hominem; deinde dubitamus an in illo sint duae voluntates et concludimus quod sic et probamus ex illo contento in sacra scriptura: quod est homo et est Deus; ergo in illo erat voluntas humana et divina.

Quando ergo quaeritur utrum sacra doctrina sit scientia, clarum est quod primo modo intellecta non est scientia; sed totum dubium est de duobus secundis modis et specialiter dubitatur de 3.° modo: utrum theologia 3.° modo acquisita, id est, de hac quam nobis tradit S. Thomas.

[33] 3.° pro habitu conclusionum quae habentur aut ex dictis in sacra scriptura inferuntur; quo habitu, ex hoc quod in sacra scriptura habetur quod Christus est Deus [f. 12v] et quod est homo, infertur quod in Christo sunt duae voluntates; et ex hoc quod in sacra scriptura habetur quod Pater et Filius et Spiritus distinguuntur realiter, inferunt per quid distinguantur et dicunt doctores theologi quod per relationes tantum distinguuntur et non per absoluta, quia una est illarum personarum essentia.

Constat autem quod sacra doctrina aut theologia primo modo non est scientia sed fides. Sed disputatio est de theologia 2.° modo; et magis de illa 3.° modo, an sit scientia ista theologia acquisita?

[34] Et quidem Durandus in prima quaestione prologi ponit conclusionem quod theologia non est proprie neque univoce scientia, sed improprie valde et aequivoce.

Probat auctoritate Aristotelis 1 Post. dicente quod syllogismus faciens scientiae procedit ex per se [f. 8v] notis; sed conclusiones theologiae non procedunt ex

[34] Durandus in prima quaestione prologi dicit quod non est proprie scientia, quod probat ex Aristotele primo Posteriorum dicente quod syllogismus faciens scire debet esse ex per se notis; et 6 Ethicorum idem asserente.

Et 2.° probat, quia 7.° Physicorum dicit Philosophus quod virtus est dispositio perfecti ad

per se notis. Et idem 6 Ethic. scientiam, inquit, oportet procedere, si ex arte loqui volumus, ex necessariis et ex notis; sed conclusiones et principia theologiae non sunt talia; ergo theologia non est scientia.

2.° Probat quia scientia, secundum Aristotelem, est virtus intellectualis; sed theologia non est virtus; ergo. Probatur minor, quia, secundum Aristotelem, virtus est dispositio perfecti ad optimum, ut dicitur 7 Ethicorum; sed theologia non perfecte disponit intellectum; ergo non est scientia. Probatur minor, quia sunt semper in theologia multae opiniones et metus; ergo etc.

3.° Arguit, quia habitus principiorum [est] perfectior quam habitus conclusionum cum sit causa illarum; sed habitus eorum qui sunt in sacra scriptura non sunt scientia, sed fides; ergo intentum.

optimum, id est, ad ultimum effectum; unde calor in igne dicitur virtus, sed non in aqua tepida; et virtus illuminativa dicitur virtus in sole, sed non in adamante; sed inter virtutes intellectuales non ponit eam 6 Ethicorum Philosophus; ergo non est scientia.

3.° probat, quia perfectior est habitus principiorum quam habitus conclusionum, quia causa est perfectior effectu; sed habitus principiorum, id est, articulorum fidei non est scientia, sed minor, quia est fides; igitur habitus conclusionum non est scientia.

[35] Eamdem conclusionem ponit Scotus in 3, dist. 24 et probat primo quia conclusio sequitur debiliorem partem syllogismi; sed in probatione et syllogismo theologico altera praemissarum est de fide et non evidens; ergo conclusio sequetur illam praemissam et non erit evidens.

Idem tenet Gregorius 1 quaest. prologi; idem Petrus de Alliaco 1 quaestione Sententiarum; idem Marsilius quaestione 2.ª prologi eisdem rationibus, quas superiores; idem Gabriel quaestione 7 prologi post Ocham.

[35] Scotus etiam in 3.° Sententiarum dist. 24 tenet eamdem conclusionem, quia infirmiorem partem sequitur conclusio; si enim aliqua praemissarum aut consequentia non sit evidens, etiam conclusio non erit evidens; cum ergo (inquit) theologia semper assumat propositionem inevidentem et de fide, ut ad probandum Christum esse risibilem, posita evidenti, scilicet, omnis homo est risibilis, assumit istam de fide, scilicet, Christus est homo; ergo theologia ista non est proprie scientia.

[f. 13r] Gregorius in prima

quaestione prologi et de Alliaco in prima quaestione Sententiarum et Marsilius in 2.ª questione Sententiarum et Gabriel in 7.ª quaestione prologi eamdem tenet conclusionem.

[36] Pro declaratione ergo et examinatione *quaestionis* [1] est notandum quod in ista quaestione duplex potest esse disputatio: una de re ipsa, alia de nomine et modo loquendi.

Et primo modo potest dubitari utrum assensus theologicus et habitus utrum sit evidens. Et quantum ad hoc satis videntur consentire omnes doctores et, inter illos, Sanctus Thomas. Unde ex sententia theologorum dico quod assensus et habitus theologicus non est evidens, sed inevidens.

Oppositum huius fortasse tenent Capreolus et quidam alii thomistae, qui male se explicant in ista materia et videntur dicere quod sit evidens. Sed mihi non videtur dubitandum de conclusione.

[36] Pro solutione huius quaestionis notandum est quod duplex potest esse disputatio, scilicet, de re et de nomine.

De re autem loquendo de assensu theologico video et reputo omnes doctores debere consentire quod ille assensus non est evidens, licet multi thomistae, qui nihil scripserunt, teneant oppositum et ipse Capreolus videatur sentire quod ille assensus est evidens.

[37] Et primo probatur, quia ego quaero: si est evidens, unde potest capere evidentiam? Cum principia non sint evidentia et non possint aliunde conclusiones evidentiam capere? Certe est bonum argumentum. Quod autem principia non sint evidentia patet, quia habemus fidem de illis.

2.º arguitur, quia, si habitus theologiae habet evidentiam, quaero quantam evidentiam, quia non omnes evidentiae sunt

[37] Primo patet quod non sit evidens, quia evidentia debet haberi ex principiis; sed principia non sunt evidentia; igitur non est evidens ille assensus.

2.º, quia, cum inter evidentias sit latitudo, quia evidentius est quod duo contradictoria non possunt simul esse vera, quam quod baroco est bona consequentia. Et evidentius est quod barbara est bona consequentia, quam quod darapti est bona consequentia. Si ergo ille assen-

1 Ms: quaestione

aequales, nam evidentius est quod duo contradictoria non possunt esse vera, quam quod consequentia in baroco non potest esse mala. Quantam ergo evi [f. 9r] dentiam habet habitus theologicus?

[Lectio 5ª]

Videtur ergo quod, cum non sit maior de una propositione theologica, quam alia, quod omnes sint aequaliter evidentes. Quod tamen videtur falsum, cum nulla scientia sit omnino, quae omnes conclusiones habeat aequaliter evidentes. Praeterea non omnes conclusiones theologiae sunt aequaliter certae; immo neque articuli, cum unus fidelis possit habere maiorem fidem, quam alius; immo idem habet maiorem fidem de uno quam de alio vel in uno tempore quam alio.

[38] 3.° arguitur ad idem, quia, si conclusiones theologiae essent evidentes, [essent?] maxime propter evidentiam principiorum in alia scientia, id est, in beatis, nam hoc dicunt doctores asserentes esse evidentes. Probo tamen quod nulla sit ista ratio, quia evidentia, quam habet beatus in patria non potest facere in me evidentiam de illo articulo, de quo ipse habet evidentiam; ergo evidentia principiorum in beatis non sufficit ad faciendum in nobis evidentiam.

4.° arguitur: si conclusiones theologiae in nobis sunt evidentes; ergo etiam articuli fidei. Probatur consequentia: Deus est risibilis; ergo Deus est hosus sit evidens, quaero quanta evidentia est evidens?

Non tanta quanta est evidentia principiorum in beatis; ergo videtur quod oportet dicere quod omnes conclusiones theologicae sunt aeque evidentes, sicut non videtur quod idem beatus evidentius cognoscat unum principiorum fidei quam aliud. Sed hoc in nulla scientia contingit; igitur illud non est convenienter dictum, quod sit aequalis evidentia in omnibus, cum inter propositiones fidei sint gradus et possit fides crescere, quia fidei et spei augmentum petit ecclesia in oratione publica; ergo non omnes sunt aeque certae; ergo neque aeque evidentes, et tamen non est maior ratio de una quam de alia.

[38] 3.°, quia, si assensus theologicus aut habitus sit evidens, s est quia principia sunt aliis evidentia, sicut isti tenentes illud dicunt musicum habere evidentiam suarum conclusionum, dato quod non habeat eviden[tiam] [f. 13v] principiorum arithmeticae; sed evidentia in beatis nihil in nobis causat; igitur phantasia istorum antiquae farinae thomistarum est vana et reiicienda.

4.° et ultimo arguitur contra istos, quia per idem sequitur quod de articulis fidei habemus evidentiam, quia ista consequentia est evidens: Deus est

s Ms añade: aut (superfluo)

mo. Antecedens est evidens; ergo *consequens* [j]; de consequentia non est dubium quin sit evidens; antecedens autem est per te evidens. Et eodem modo valet ista: in Christo sunt duae voluntates; ergo [Christus] [k] est Deus et homo. Antecedens est evidens per te, quia est conclusio theologica; ergo consequens quod est articulus fidei. Ergo de articulis fidei habemus evidentiam. Consequentia tenet, quia in bona consequentia, si antecedens est evidens, consequens est evidens.

Propter haec argumenta et alia non dubito nisi quod propositiones theologicae non sint evidentes, loquendo proprie de evidentia.

risibilis, ergo Deus est homo; et antecedens dicunt isti esse evidens, quia est conclusio theologica; ergo et consequens, quod est articulus fidei, est evidens. Et ista consequentia est evidens: in Christo sunt duae voluntates divina et humana, ergo Christus est Deus et homo. Et per istos adversarios, antecedens est evidens, quia est conclusio theologica; ergo et consequens est evidens (quod tamen est articulus fidei), quia, quando consequentia est evidens et antecedens, etiam consequens debet esse evidens. Et idem potest deduci sic arguendo: personae divinae realiter distinguuntur per relationes et non per absoluta, ergo unica est divina essentia.

Si ergo isti adversarii contendant impugnare S. Thomam illo modo, non impugnant aliquo modo, quia non dubitamus cum S. Thoma quin non sit evidens assensus aut habitus theologicus, loquendo de evidentia proprie eo modo, quo dicimus mathematicas conclusiones esse evidentes.

[**39**] Sed tamen dato hoc sit certum, volo tamen probare quod theologia sit habitus evidens.

Probatur, quia habitus theologicus, quem habemus in via, manebit in patria; ergo est evidens. Antecedens probatur ratione, quia est perfectio hominis scire theologiam vel aliam scientiam; ergo manebit in pa-

[**39**] Sed arguitur quod sit evidens assensus et habitus theologicus, quia manebit in patria, quia Hieronymus ad Rusticum monachum loquens de theologia dicit: eorum discamus notitiam in terris, quae perseverent nobiscum in coelis. Et quia perfectio est scire theologiam et nulla perfectio perdetur; ergo est evidens, quia in beatis non decet ponere inevidentiam, quia inevidentia affert

j Ms: consequentia
k Ms: Deus (tachado)

tria. Praeterea omnes hoc concedunt; ergo non est dubium. Praeterea probatur auctoritate Hieronymi dicentis: discamus in terris, quorum scientia nobiscum perseveret in coelis. Consequentia vero probatur, quia non videtur quod in beatis sit futura aliqua cognitio inevidens, cum inevidentia sit imperfectio et saepe afferat secum sollicitudinem et anxietatem, quae non videtur quod sit in patria, quia de beatis dicitur [Ps. 77, 29s]: desiderium eorum attulit eis, non sunt fraudati a desiderio suo. Et Augustinus dicit: beatus est qui habet quidquid vult et nihil vult quod non habet; ergo nullum desiderium est in beatis. Praeterea probatur idem, quia, sicut aliquando diximus, in beatis nullo modo potest cadere inevidentia de quacumque propositione mundi. Probatur, quia, si beatus habet inevidentiam huius propositionis, antichristus erit, tunc pono quod assentiat illi et, si assentit, non potest errare et scit se non posse errare ut suppono; ergo non potest habere inevidentiam. Non dubito certe nisi quod nullam habeat inevidentiam.

[40] [f. 9v] Respondetur primo: admitto quod habitus theologiae manet in patria et nego quod erit evidens, sed erit inevidens. Neque hoc est inconveniens, immo non inconvenit quod habitus opinativus maneat in patria. Probatur, quia, qui habet in via opinionem, non perdit. Probatur, quia melius est habere illam certitudinem, secum sollicitudinem et tamen beatus, ut inquit Augustinus, est qui habet quidquid vult et nihil mali vult; igitur. Et confirmatur, quia beati errare non possunt, quia beatitudo est omnium bonorum [perfecta aggregatio] [f. 14r] [t] et error est imperfectio, quia, ut inquit Cicero, labi et errare imperfectio est; et sciunt se non posse errare; ergo habent evidentiam omnium; quia, si assentiat quis isti, Antichristus erit aut quod est, et sciat se non errare, evidentiam habet quod est aut quod erit, et sic de aliis. Igitur et in via est evidens.

[40] Ad hoc dici posset, concesso antecedenti, negando consequentiam.

Et ad probationem dicendum est quod licet in beatis non possit esse et sit inconveniens quod sit imperfectio positiva, qualis est macula in veste, non tamen inconvenit quod sit negativa

t Ms repite: perfecta aggregatio

quae habetur per opinionem, quam quod nullam habeat.

Oh! quia inevidentia importat imperfectionem.

Respondetur quod aliqua est imperfectio positiva et talis non potest esse in patria; alia est imperfectio privativa, id est, carentia perfectionis et talis non impedit quod sit in patria; et talis est inevidentia. Ergo non impedit quin inevidentia [sit] in beatis. Hoc quidem videtur probabile.

imperfectio, id est, carentia alicuius perfectionis, quia multi non cognoscent quod omnis triangulus habet tres angulos aequales duobus rectis. Evidentia autem non est quid positivum neque inevidentia superadditur assensui tamquam in veste macula et ideo non inconvenit.

[41] Sed dico 2.° concedendo quod non potest esse inevidentia, sed omnia, quae vident et sciunt, sunt evidentia; sed tunc nego quod habitus theologicus maneat in patria.

Oh! quia manent habitus aliarum scientiarum.

Concedo. Sed ratio est quia aliae scientiae sunt evidentes; theologia autem non [est evidens, saltem illa evidentia, qua sunt aliae scientiae].

Ad Hieronymum autem dico quod non est necessarium intelligamus illum de habitibus theologiae, sed de obiecto, id est, discamus veritates quae sunt perseveraturae in coelo.

[41] Sed quia haec solutio invalidatur ex argumento facto et quia in Verbo beati omnia videbunt sine aliqua imperfectione et ideo non cum aliqua imperfectione aut inevidentia, ideo, relicta ista solutione, 2.° potest dici negando antecedens, quia, licet alii habitus et assensus, evidentes in via, manebunt in patria, non tamen inevidentes et quod ideo non manebit theologicus assensus aut habitus.

Et ad Hieronymum dici potest quod loquitur de obiecto beatifico et ad quod scientia sacrae scripturae refertur.

[42] 3.° dico sine magna assertione, quia est nova solutio: concedo quod habitus theologiae manebit in patria, sed dico quod idem habitus, qui in via est inevidens, manebit in patria, sed fiet ibi evidens idem habitus numero. Ratio huius est, quia habitus conclusionum dependet ex habitu principiorum et ideo, si principia sint

[42] 3.° posset dici probabiliter et sine magna assertione, quia nova est solutio, concesso antecedenti, negando consequentiam, quia tantum sequitur quod erit evidens in patria; manifestum est enim ex Philosopho quod, si quis oblivioni tradat principia, obliviscetur etiam conclusionum, quae inferuntur ex illis, et quod, cum aliqua dis-

evidentia, habitus conclusionum erunt *evidentes*[l]; et si illa sunt inevidentia etiam erunt et habitus conclusionum. Ergo non est mirum, si ex alia causa, id est, visione Dei, alius proveniat effectus, id est, evidentia propositionum *theologicarum*.[m] Ergo cum in patria habeamus evidentiam de articulis fidei, de quibus in via non habeo, nihil mirum quod in patria habeam evidentiam de conclusionibus illatis ex principiis evidentibus, quas tamen non sciebam evidenter in via. Unde dico quod si, verbi gratia, aliquis sciat scientiam musicae speculativam et practicam per principia arithmeticae quae sunt ei credita et non evidentia, talis credit istam conclusionem vel principium musicae illatum ex arithmetica, quod est maior proportio maioris ad maius quam minoris ad minus; et ex isto principio infert aliam conclusionem evidentem, quia illatum ex principio evidenti in sua scientia, scilicet, musica. Ergo, si principia in patria sunt evidentia, fiet evidentia de habitibus eisdem, qui in via erant inevidentes.

[f. 10r] Et si quis arguat quia assensus, qui semel est inevidens, nunquam potest fieri evidens, neque e contrario, ergo neque habitus, respondetur concedendo antecedens et negando consequentiam, quia actus vel assensus inevidens est formaliter inevidens, et ideo nullo modo potest fieri evidens. Habitus positione diversa producunt res eiusdem speciei, ut femina cum suo calore producit lac, quod [f. 14v] homo producere non potest, licet calor eius et ipse sit eiusdem speciei cum femina et cum calore naturali feminae, et ideo, adveniente evidentia in patria, idem assensus in patria fiet evidens, quia principia fient evidentia, sicut habitus, quem musicus habet ex principiis quae credit ex arithmetica, fit postea evidens, quando cognoscit ille musicus evidenter principia musicae ex arithmetica; ergo non mirum quod idem habitus theologicus fiat evidens in patria.

Et si dicas: idem actus aut assensus, qui primo est inevidens, nunquam potest fieri evidens, ut ex libris Posteriorum patet; igitur neque idem habitus potest fieri evidens; dicendum est negando consequentiam, quia secus est de actu, quia formaliter est evidens aut inevidens; sed habitus non sic, sed est evidens, quia producit evidentem actum, et inevidens, quia inevidentis actus est causa. Hanc solutionem, contra quam reclamarent iuniores dialectici, sed nescio quomodo sustinerent solutiones et defensiones, reputo valde probabilem, licet non multum insistam in ea.

---

l Ms: evidentia
m Ms: theologarum

autem solum dicuntur evidentes non formaliter, sed effective, quia producunt actum evidentem et ideo non inconvenit quod habitus inevidens fiat evidens, ut diximus. Est conclusio sustentabilis ista 3.ª responsio. Et haec de re.

[43] De nomine autem, utrum debeat vocari scientia, dato non sit, respondetur primo quod, cum sit disputatio de nomine, parum refert sic vel sic dicamus. 2.° dico quod dato sit inevidens theologia debet tamen vocari scientia, secundum St. Thomam et alios omnes, quia appellationes rerum debent vocari ex usu authenticorum virorum. Constat autem quod Augustinus vocavit illam scientiam 14 de Trinitate dicens hanc scientiam, qua fides nutritur, defenditur et roboratur. Apostolus proprio vocabulo 1 ad Cor. 12, [8] scientiam appellavit. Ergo, secundum Augustinum et Paulum et multos alios, theologia debet vocari scientia. Et de hac doctrina videtur intelligendum illud 2 ad Corint. 8, [7]: abundatis (inquit) fide, spe et sermone et scientia; quod non videtur posse intelligi de alia quam theologia. Et Sapientia 10, [10]: dedit illis scientiam sanctorum. Et Prov. 30, [3]: novi scientiam sanctorum. Et si quis dicat quod in istis locis loquuntur omnes de scientia infusa, transeat, nam si infusa vocatur scientia, etiam debet vocari acquisita. Sed probatur alio medio: aliae disciplinae, si quae sunt, quae procedunt ex principiis creditis, ut

[43] De nomine autem tenendum est quod theologia debet et merito vocari scientia, quia eam sic vocat modus communis loquendi, a quo debet sumi rerum *nomen*.[u] Constat enim quod Aug. 14 de Trinitate vocat eam scientiam, qua fides defenditur et roboratur, quam dicit Apostolum, primae ad Cor. 12.°, [8], vocasse proprio nomine scientiam. Et 2ae ad Cor. 8.°, [7] addit Apostolus, post fidem, scientiam, quia non immerito addidit illud nomen scientia. Et Sapientiae 10, [10] et Proverbiorum 30, [3] vocatur scientia. Igitur dicenda est scientia. Item quia multae aliae doctrinae, quae credunt principia ex alia et ex creditis procedunt et quae in principiis creditis resolvuntur et per [f. 15r] locum ab auctoritate, vocantur scientiae, quia non est qui non dicat astrologiam esse scientiam et tamen credit quod Sol movetur per eclipticam et luna non, et quod in epicyclo moventur planetae et quod motu trepidationis movetur 8.ª sphera, et in eo, qui talem habet, vocatur scientia; et idem contingit in medico de medicina, quia credit quod *rheubarbarum*[v] est

u Ms: nomem
v Ms: riubarbarum

musica et astrologia, vocantur scientiae; ergo etiam debet ita vocari theologia. Praeterea arguitur sic: quia ista disciplina aliquo nomine debet vocari: vel fides, vel opinio, vel dubium etc.; ergo debet vocari scientia, cum nullum aliud nomen illi inveniatur. Et quidem Gregorius Ariminensis dicit quod theologia debet vocari fides et idem dicit de Alliaco et alii, sed videtur falsissimum, quia alias, ceteris paribus, theologus diceretur habere maiorem fidem quam rusticus, quod non est concedendum. Et quidem ipsimet extra disputationem quidem dicunt esse fidem, sed in scholis non audent concedere.

[**44**] Sed est dubium utrum sit scientia cum vocetur scientia. Respondetur quod non est scientia, quia non conveniunt ei omnes conditiones scientiae; quia ad scientiam, secundum Aristotelem in Post., requiritur quod sit certa et evidens etc., sed potest vocari scientia cum retineat de tribus condi [f. 10v] tionibus requisitis duas. Et hoc videtur sensisse St. Thomas de Veritate q. 14, art. 9, ad 3um, ubi dicit quod theologia non est ita perfecte scientia sicut *aliae* [n] et isto modo loquendo adhuc non est magna [ñ] *ulla* [o] controversia inter St. Thomam et alios.

n Ms: alii
ñ Ms: immo (tachado)
o Ms: nulla

purgativum cholerae; et idem de philosopho morali et tamen scientia ethicorum procedit per locum ab auctoritate et per experientias; et idem contingit de musico in sua musica, qui credit principia ex arithmetica; ergo et theologia debet vocari scientia. Item quia aliquo nomine debet vocari; et non fides (licet Gregorius Ariminensis et de Alliaco dicant quod est fides), quia non dicimus unum theologum maiorem habere fidem quam *alius* [x], quia plura scit in theologia. Et isti, qui dicunt theologiam debere dici fidem, non audent dicere extra scholas quod theologus habet maiorem fidem propter suam theologiam, sed eum doctiorem vocant rusticis et idiotis, qui theologiam ignorant.

[**44**] Sed dubium restat an sit vere scientia? Quia S. Thomas in conclusione non tantum dicit quod appellatur scientia, sed quod est scientia? Ad hoc potest dici quod, licet non ita proprie sicut arithmetica, debet dici scientia, quia, licet conveniant sibi aliquae conditiones scientiae, non tamen omnes, quia non est evidens et ideo non ita proprie dicitur scientia sicut illa, cui omnes conditiones conveniunt. Et hoc videtur sentire S. Thomas expresse in quaestionibus de Veritate q. 14, art. 9, ad 3um; neque in hoc impugnatur ab aliis S. Thomas.

x Ms: alium

[45] Sed quia St. Thomas in conclusione non solum dicit quod appellatur scientia, sed quod est scientia, et in naturalibus et communibus propositionibus idem est dicere, Petrus est talis et vere et proprie est talis, videtur quod, quando dixit St. Thomas, est scientia, idem sit quod dicere, vere est scientia, quia quod improprie est tale, certe non est tale. Valet ergo consequentia ista: hoc est tale, ergo hoc vere est tale. Haec est vera dialectica et vera theologia. Cum ergo St. Thomas dixerit quod est scientia simpliciter, dico quod vere est scientia et proprie.

Et probatur, quia, si non esset proprie scientia, dato vulgus vocaret illam scientiam, sancti tamen et docti non vocarent; ergo proprie est scientia.

Praeterea arguitur, quia Philosophus 6 Ethic. numerat omnes actus intellectuales; sed nullus convenit theologiae nisi scientia vel sapientia, quod idem est; ergo. Ad hoc respondet Durandus quod Philosophus non cognovit nisi habitus de scientiis humanis; ergo non est mirum quod habitus huius scientiae non comprehendatur ibidem. Sed haec solutio nihil valet, quia perspectiva, quae est sine geometria, est sapientia vel scientia. Eodem modo est dicendum de theologia, cum utraque non habeat in se principia sua evidentia, sed in alia; et idem est de comparatione astrologiae, musicae, etc., ad theologiam. Non est dubium.

[45] Tamen proprie est scientia et vere est scientia, quia, ut inquit Aristoteles, verum et falsum non variant veritatem aut [f. 15v] falsitatem propositionis; ergo, si est proprie scientia, est vere scientia. Et periculosissimum est dicere, ut Durandus videtur dicere, quod Christus est homo, sed non ita proprie sicut Plato, aut quod, licet Maria Virgo sit Mater Dei, non tamen ita proprie sicut Anna est mater Mariae. Quod autem sit scientia patet ex dictis Apostoli et Sapientis ubi supra.

Item quia a viris doctissimis vocatur scientia proprie dicta et vera scientia; ergo est vere scientia.

Item quia philosophia moralis,medicina, musica, astrologia et perspectiva est scientia, etiam, in eo in quo est ex principiis creditis, et talis vocatur et est doctus tali scientia; ergo et theologia.

Item quia 6 Ethic. cap. 13°, Aristoteles enumerat habitus intellectuales quinque, qui sunt: ars, scientia, prudentia, sapientia, intellectus; theologia autem habitus est intellectualis et tamen (ut ex dictis Philosophi in illo libro patet) non est ars, neque prudentia, neque intellectus; ergo est scientia aut sapientia; et si sapientia, est scientia, ut ex dictis Philosophi illic patet; igitur est scientia. Ad hoc dicit Durandus, ubi supra, quod Aristoteles loquitur de scientia acquisita et non de infusa, quae supponit articulos fidei. Sed haec solutio non valet, quia ipse Aristoteles et Durandus dicit quod musica est scientia in

[46] Praeterea arguitur, quia scientia vocatur scientia, quia est perfecta cognitio, sed perfectior cognitio habetur per scientiam theologiae, quam per arithmeticam vel mathematicas, etc. Probatur minor quia in duabus conditionibus, scilicet, in certitudine et necessitate theologia *superat* [p] omnem scientiam humanam, dato superetur in evidentia ab aliis. Ergo habetur cognitio perfectior per theologiam, quam per alias scientias. Quod theologia superet alias in certitudine et necessitate patet primo de necessitate: quid magis necessarium quam quod Deus sit omnipotens, aeternus, immensus? etc., [cum neque per potentiam divinam possit contrarium fieri]. De certitudine autem, quia ut omnibus patet (christianis dico), si nos inveniremus in evangelio aliquam propositionem geometriae negatam, ut quod triangulus habet tres angulos, certe propter certitudinem, quam habemus de evangelio, negaremus illam, licet experientia et evidentia contrarium videremus. Ergo theo-

eo etiam qui non novit demonstrationes arithmeticae, ut isti cantores ecclesiae, qui practicam et theoricam musicam sciunt. Item quia principia moralia et astrologica non semper sunt astrologo aut philosopho morali nota et evidentia, sed credita et tamen utraque earum est vere scientia; ergo et theologia.

[46] Item quia ideo aliqua doctrina est scientia, quia est perfecta cognitio, sed cognitio theologica perfectior est quam cognitio dialecticae aut aliarum scientiarum; ergo est scientia. Item quia, licet non habeat omnes tres conditiones scientiae, scilicet, quod sit cognitio necessaria, certa et evidens, sed tantum duas primas et in evidentia aliae illam superent, tamen in certitudine et necessitate omnes alias excedit, quia maiorem certitudinem habet homo per [f. 16r] fidem quam per demonstrationem. Et si in evangelio esset quod Luna eclipsabitur, essem magis certus de veritate illius, quam per demonstrationem. Et est de Deo, quo nihil est magis necessarium.

---

p Ms: superant

logia habet maiorem certitudinem et maiorem necessitatem ceteris scientiis omnibus etiam physicis. Non est dubium.

[f. 11r] [Lect. 6.ª]

[47] Potest praeterea probari theologiam esse certiorem et magis necessariam aliis, quia aliae tantum excedunt theologiam in evidentia; sed evidentia solum conducit ad certitudinem; ergo theologia est tam proprie scientia sicut aliae, cum habeat, ut diximus, maiorem certitudinem; et hoc nunc supponimus ex St. Thoma 2-2, in materia de fide, et 3, dist. 23, q. 2, art. 2. Etiam potest ex Paulo Apostolo probari, sed omittamus pro nunc.

[47] Et confirmatur, quia ad scientiam magis requiritur certitudo et necessitas quam evidentia, quia non requiritur evidentia nisi propter certitudinem, quia possumus falli sine evidentia; sed, quando non possumus falli, non requiritur evidentia; ergo, cum in certitudine et necessitate omnes antecellat scientias, sequitur quod theologia est scientia et magis scientia quam omnes aliae, quia habitus theologicus est perfectior non tantum ex parte obiecti, sed ex modo procedendi; ergo, si perfectio illa, scilicet, scientiam esse, tribuitur astrologiae et medicinae, debet etiam tribui theologiae et non negari illi, cum firmius faciat assentire fides, quam quaecumque alia scientia, ut dicit S. Thomas in 2a-2ae in materia de fide et in 3.º Sententiarum dist. 23, q. 2.ª, art. 2.º. Et Paulus hoc confirmat ad Galatas primo, [8]: si quis, etiam angelus de coelo, aliter evangelizaverit, quam nos, anathema sit. Et si in evangelio esset quod triangulus non valet duos rectos angulos aut quod non habet tres angulos aequales duobus rectis, non assentirem Euclidi aut *Bradwardino* [y] dicenti oppositum. Aut si reperirem quod Luna non habet epicyclum, non

y Ms: Bravardino

crederem astrologis asserentibus oppositum. Ergo maiorem habet theologia certitudinem et etiam necessitatem, cum sit de summe necessariis; ergo est vere scientia.

[48] Restat ergo respondere ad argumenta in contrarium. Primo ad Durandum, qui arguebat primo quia syllogismus faciens scientiae oportet procedat ex evidentibus etc. Respondetur quod *est* [q] notandum quod Aristoteles in 1 Ethic. dicit quod non est quaerendum exactum [aequaliter] in qualibet materia; immo hoc, dicit, est tardi et rudis ingenii; v. g., in mathematicis non debet quis esse contentus quoadusque perveniatur ad propositiones evidentissimas et notissimas, sed in philosophia naturali debent sufficere aliquae probationes sufficienter urgentes, sicut probatur quod sit materia, quod gravia moveantur deorsum et levia sursum, etc.; ut patet in probationibus dialecticis et multis aliis. Si ergo illud contingit in naturalibus, a fortiori in moralibus, in quibus Aristoteles dicit quod debemus esse contenti crassis coniecturis. Et qui talibus coniecturis, quae rationabiliter negari non possunt, credere noluerit, est (inquit) tardi ac rudis ingenii. In moralibus ergo demonstrationes vocantur ab Aristotele et omnibus recte *sapientibus* [r] illae rationes, quae communi sunt in-

[48] Ad rationes ergo in oppositum respondendum est: ad primam Durandi dicendum est quod exactum non est quaerendum (ut dicit Aristoteles in primo Ethicorum) in moralibus aut physicis (sicut in mathematicis), quia, licet in istis nullus debet esse contentus nisi summa evidentia, sed in illis debemus crassis uti coniecturis et non oportet reducere omnia ad principia per se nota, quia putat se demonstrare Aristoteles quod materia est, et gravia et levia non movent se, et 7.° Physicorum quod movens habet partem moventem et motam [f. 16v] et multa alia, quae tamen non possunt reduci ad principia per se nota; sicut neque quod usura sit illicita, quod reputat se monstrare Aristoteles in Politicis. Et si de evidentia ita exacte loqueremur, sicut Ockam et isti iuniores definiunt, quod est quae ex terminorum notitia elicitur, non demonstrasset Aristoteles in suis operibus aliis a dialecticis 4 conclusiones. Demonstratio ergo, apud Aristotelem et viros sapientes, vocatur notitia, qua maior aut perfectior, secundum quod patitur materia, haberi nequit; et sic probabilibus confirmatur quod non potest congrue adversarius respondere, sed convincitur intellectus secundum quod pati-

q Ms: ex
r Ms: sapientes

tellectu et non possunt rationabiliter negari. Hoc ergo supposito, in theologia dico quod est talis evidentia quod, supposita sola sacra scriptura rationes, quae fiunt in theologia, sunt demonstrationes. Neque hoc mirum, cum etiam Aristoteles et medici et alii multi procedant in suis probationibus per locum ab auctoritate. Unde distinguo ad argumentum: concedo quod oportet quod interveniat aliqua evidentia, sed dico quod ista evidentia, quam diximus, est sufficientissima, cum in tali materia perveniatur ad tam perfectam notitiam, qualis in tali materia potest haberi.

[49] Et adhuc ostendo quod multo magis recipere debeamus certitudinem theologiae et auctoritatem illius, quam aliarum scientiarum. Probatur, quia astrologia, quasi tota nititur auctoritate; ergo, si istam admittimus, multo magis debemus recipere demonstrationes theologiae. Probatur, quia in istis scientiis, ut medicina et astrologia, etc., procedimus ab auctoritate hominum, qui et falli et fallere possunt; in theologia autem procedimus ab auctoritate Dei, qui nec falli nec fallere potest.

Alio modo respondet Capreolus ad argumentum, 2 quaestione prologi; dicit quod scientia est duplex: una quae non est subordinata alteri, ut geometria etc.; alia est scientia subalterntur materia. Unde non aequaliter quaerendum est exactum in omnibus disciplinis, ut primo Ethicorum dicit Aristoteles, sed contenti debemus esse in theologia ea qua contenti sumus demonstratione in moralibus et in medicina per locum ab auctoritate, ut probatur per demonstrationem in moralibus quod usura est illicita, quia omnes philosophi vituperant usuram. Dicendum est ergo ad argumentum quod, licet in syllogismo requiritur ad hoc quod faciat scire quod ex per se notis procedat aut per demonstrationem, non tamen requiritur demonstratio ita rigida in theologia sicut in mathematicis, sed plana sicut in medicina et morali doctrina.

[49] Et multo magis est demonstratio in theologia quam in philosophia aut astrologia aut medicina per locum ab auctoritate; quia infallibilibus innititur auctoritatibus et non tantum fragilibus et humanis, sicut medicina et astrologia.

Aliter respondet Capreolus in 2.ª quaestione prologi dicens cum distinctione quam ponit S. Thomas in hoc articulo de scientia in subordinatam et subordinantem, quam alii ponunt in scientiam subalternatam et subalternantem, sed barbara est locutio illa et noluit uti illa hic S. Thomas dicens [f. 17r] quod, licet syllogismus faciens scire debet procedere ex evidentibus in scientia subalternante, sed non in subalternata, qualis est theologia. Et haec est solutio S. Thomae super Boethium de Tri-

nans alteri et subalternata etc. S. Thomas autem ponit istam distinctionem, sed non utitur istis terminis, sed usus est hoc termino: subordinans et subordinata. Qua distinctione supposita, respondet Capreolus quod [f. 11v] evidentia non requiritur quod sit in omnibus scientiis neque quod procedat ex evidentibus, sed solum illud est in perfectis scientiis. Videte illum. S. Thomas super Boethium de Trinitate q. 2, a. 2, dicit idem: quod theologia nostra non est perfecta scientia, sed subordinata scientiae beatorum, id est, quod beati habent *evidentiam* [s] principiorum, quae nobis sunt credita, quod sufficit.

nitate q. 2.ª, art. 2. Et ad hoc quod quis falli non possit, sufficit quod scientia habet principia per se nota in superiori scientia et quod ex illa ista deducatur subalternata aut subordinata scientia.

[**50**] Ad 2um illius, quia scientia est virtus intellectualis, sed theologia non est virtus etc. Respondetur concedendo maiorem et negando minorem. Et ad argumentum, quia non disponit perfectum ad ultimum, respondetur quod satis est quod disponit ad ultimum quod *naturaliter* [t] consequi possumus, sicut spes est vera virtus propter eamdem rationem, quia disponit ad perfectum desiderium, quod est ultimum quod in via potest haberi, et idem est omnino de fide. Sicut ergo ipse respondet de fide et spe, ita nos respondemus de theologia.

Ad 3um, quia perfectior est notitia principiorum quam notitia conclusionum, sed notitia

[**50**] Ad 2am negandum est quod theologia non sit virtus, quae deducit ad summum et perfectum, secundum quod patitur materia et pro isto statu.

Ad 3am neganda est consequentia, quia, licet principia fidei sint credita, tamen ad scientiam sufficit quod habet evidentiam quanta patitur materia.

---

s Ms: evidentia
t Ms: naturales

principiorum theologiae est fides et non scientia, ergo neque conclusionum e r i t. Concedo maiorem et minorem et nego consequentiam, quia, dato non sit scientia de principiis, potest esse de conclusionibus, ut patet ex superius dictis.

[51] Ad argumenta Scoti, quia conclusio sequitur debiliorem partem, concedo. Sed in syllogismo theologico una praemissarum non est scita, sed de fide, concedo. Ergo et conclusio non erit scita, concedo. Ergo non est scientia, nego, quia sufficit quod habeatur evidentia, quae pro ista vita potest haberi. Non est dubitandum quin sit scientia.

[52] Sed adhuc contra conclusionem argumentor, primo quia scientia est de necessariis; sed theologia non est de necessariis; ergo non est scientia. Probatur minor, quia ista, Deus est homo, est contingens, cum aliquando fuerit falsa; et multae aliae innumerae; ergo theologia non est scientia.

Respondetur quod, sicut dicebamus modo de evidentia, ita dico de necessitate, quod non est exigenda aequaliter necessitas in omnibus materiis, ut patet per exempla supra posita, et ideo satis est quod habeatur necessitas sufficiens.

2.° dico quod necessitas in scientia requiritur propter infallibilitatem, ne homines decipiantur, et quia circa contingentia non potest esse necessitas infallibilis, sufficit quod habeatur,

[51] Ad rationem Scoti neganda est consequentia, concesso quod sequitur conclusio infirmiorem partem et quod non est evidens summa evidentia, qualis est in mathematicis, sed summa secundum quod patitur materia; et illa evidentia sufficit, ut ex dictis patet, in theologia; neque tanta requiritur evidentia, sed quae maior haberi nequit.

[52] Sed arguitur adhuc contra conclusionem, quia scientia debet esse de necessariis, ut dicit Aristoteles primo Posteriorum, sed theologia procedit de contingentibus, ut quod Deus est risibilis aut quod est homo aut quod accidentia sunt sine subiecto in sacramento altaris; ergo non est scientia.

Ad hoc primo dici potest negando consequentiam, quia suos habet quoque gradus necessitas sicut evidentia et sicut non tanta requiritur evidentia in theologia sicut in mathematicis, ita non tanta requiritur necessitas. Et constat quod conclusiones theologicae habent necessitatem sufficientem, quia est lex quod omnia scripta implebuntur, ut ex dictis patet.

2.° potest dici distinguendo maiorem, quia, si loquamur in

loco illius necessitatis, aliqua notitia infallibilis. Et confirmatur: cum Deus habeat scientiam de istis rebus contingentibus, quae sunt de fide, tamen non habet nisi notitiam infallibilem de illis; ergo idem sufficiet in nobis, cum notitia, quam nos habemus, sit tam infallibilis sicut necessitas physica.

3.° dico quod conclusiones theologiae habent sufficientem necessitatem, quia, ut supra di[f. 12r]ximus, lex divina imponit necessitatem sufficientem rebus, sicut lex humana. Et, quia lex divina constituit ut omnes propositiones theologiae ita essent, satis est ut dicatur habere necessitatem.

humanis ita est, sed in divinis secus est. Ratio autem est quia necessitas requiritur propter infallibilitatem, sed in theologicis conclusionibus est infallibilitas et maior, ut ex dictis patet, [f. 17v] quam in scientiis humanis; notitiam enim Dei de contingentibus et providentiam Dei vocamus scientiam, quia falli non potest Deus per illam et non est prudentia aut ars aut intellectus aut sapientia; et isto modo vocamus etiam scientiam theologiam nostram.

[53] 2.° arguitur: theologia est fides; ergo non est scientia. Probatur antecedens, quia definitio fidei convenit ei; ergo. Probatur, quia ita definitur fides: quod est habitus firmus, certus, inevidens; sed theologia est habitus firmus, etc.; ergo.

Ad hoc nego quod theologia sit fides et nego quod conveniat illi definitio fidei, quia iam diximus quod habet evidentiam sufficientem, quae pro tali materia potest haberi. Et praeterea principia theologiae sunt evidentia beatis, quod sufficit ut non dicatur procedere ex non evidentibus.

2.° Respondeo quod illa definitio fidei non est sufficiens, sed oportet quod addatur illi ex auctoritate procedens, quia alias non vocatur proprie fides, cum de multis possimus habere habitum firmum et certum, de

[53] Ultimo arguitur, quia theologia est fides, quia est assensus firmus, certus et inevidens; ergo non est scientia, quae est actus vel habitus firmus, certus et evidens per demonstrationem acquisitus.

Ad hoc primo potest dici negando antecedens, quia evidentiam suam habent conclusiones theologicae, ut ex dictis patet, licet non tantam, quantam mathematicae conclusiones.

2.° potest dici et melius quod illa definitio fidei non est sufficiens, sed debet addi ex auctoritate procedens. Unde si cui alius dicat aliquid novum, quod audiens credat, est fides, sed si audiens ex illo inferat aliud et aliud, constat 2um aut 3um non esse fidem, sed opinionem; ita etiam se habet theologia, quod, licet procedat ex auctoritate non tamen immediate: fides au-

quo non habeamus fidem, ut de historiis etc. Et ita dico quod definitio fidei non convenit theologiae, ut patet.

tem debet immediate *auctoritati* [z] inniti. Et ideo non est fides theologia. Et male dicunt Gregorius et Gabriel quod fides est assensus huius: Christus duas habet voluntates; sed potius est scientia, fide supposita, quia infertur, sed non immediate ex auctoritate, ut ex dictis satis patet. Haec de isto 2.° articulo.

[54] Art. 3us. Utrum sacra doctrina theologiae sit una scientia.

In isto 3 articulo Sanctus Thomas respondet per unicam conclusionem: theologia est unica scientia et non plures. Probat quia unitas scientiae sumitur ex unitate obiecti; sed obiectum theologiae est unum, id est, Deus; ergo theologia est una. Conclusio est clarissima. Videte litteram Sancti Thomae.

Istam conclusionem impugnat Gregorius in 3 quaestione prologi Sententiarum et, quia idem est iudicium de theologia et dialectica etc., ponit conclusionem generalem de omnibus scientiis: non omnium conclusionum demonstratarum in una scientia est unus habitus.

[54] Art. 3us. An sacra doctrina sit una scientia?

Respondet S. Thomas affirmative quod sacra doctrina est una scientia, quia obiectum formale est unum et ab unitate illius sumitur unitas potentiae et habitus specifica; quia, licet multa sonent ut argentum, aurum et aes, tamen, quia sonorum unicum est et est formale obiectum auditus, ideo [f. 18r] unica est potentia auditus, licet duae sunt aures; et ita est in habitibus et aliis potentiis.

Gregorius Ariminensis in prologo Sententiarum q. 3.ª tenet oppositum et ponit universalem conclusionem quod in nulla scientia est unicus habitus, sed quaelibet est plures habitus.

[55] Probat, quia alias (dicit) sequeretur quod qui sciret u n i c a m conclusionem unius scientiae, sciret omnes illius scientiae; consequens est falsum; ergo. Probat sequelam et supponit unum principium: quod, si aliqua causa producit aliquem effectum, quaecumque causa eiusdem speciei potest producere effectum

[55] Quod probat per multas rationes, quarum tres magis apparentes referam in hoc loco, ut ex dictis circa illas pateat quid de aliis dicendum sit tenendo sententiam Sti. Thomae in hoc loco.

Primo, supposito uno principio eius (quod non in illo loco

---

z Ms: rationi

eiusdem speciei cum effectu alterius; quod alio loco probat ipse, non hic. Ex quo vult inferre sequelam sic: quia ponamus (inquit) quod in geometria Petrus habet habitum primae conclusionis et Paulus habet habitum centesimae, sequitur, dicit, quod Petrus habet etiam habitum centesimae. Tunc probat, quia habitus Petri est habitus Pauli vel eiusdem speciei; sed habitus Pauli potest ponere assensum centesimae conclusionis; ergo habitus Petri. Probatur per maximum.

2.° arguit Gregorius, quia potest quis perdere habitum decimae conclusionis et non primae; ergo non est idem habitus omnium.

3.° arguit, quia potest aliquis errare circa decimam conclusionem et scire primam; ergo intentum.

[f. 12v] Ista etiam est sententia Gabrielis quaestione 8 prologi et omnium recentiorum. Videte illos.

sed alibi probat) quod si una causa producat unum effectum, quaelibet causa eiusdem speciei cum illa potest producere effectum eiusdem speciei cum illo producto a prima illa causa posita, quae est eiusdem speciei cum 2.° posita. Nam, dato (inquit) opposito, quod omnium, quae in qualibet scientia demonstrantur, sit unus habitus, sequitur quod qui sciret primam conclusionem alicuius scientiae, sciret totam illam scientiam; quia ponamus (inquit) quod Petrus scit primam conclusionem astrologiae et Paulus non tantum primam, sed centesiman et centum; habitus Petri potest producere assensum centesimae, quia est eiusdem speciei cum habitu Pauli; ergo ex supposito potest effectum eiusdem speciei producere et, cum illi centum (secundum S. Thomam) sint eiusdem speciei, sequitur quod habitus Petri potest producere illos centum assensus; ergo Petrus sciens tantum primam scit omnes conclusiones illius scientiae.

2.° quia unus potest perdere habitum circa unam conclusionem alicuius scientiae non perdendo circa aliam, ut experientia patet de eo qui oblivioni tradidit decimam et non primam conclusionem geometriae; ergo non est unus habitus omnium conclusionum eiusdem scientiae, quia alias non posset non oblivisci omnium, si obliviscatur unius, qui habet illam scientiam.

3.° quia potest unus errare circa unam conclusionem alicuius scientiae non errando cir-

[56] Pro examinatione istius quaestionis est notandum quod ad scientiam duo concurrunt. Primo concurrit species aliqua complexa et incomplexa principiorum. 2.° concurrit habitus scientificus conclusionum per demonstrationem acquisitus.

Aliquando ergo dubitatum est a philosophis quod istorum duorum sit scientia. Dico aliquando quia Sanctus Thomas in multis locis vocat scientiam illas species vel aggregatum ex illis. Praecipue dicit hoc, de Veritate q. 20, art. 2, ubi loquens de anima Christi dicit quod anima Christi habuit scientiam creaturarum, quae est collectio specierum separatarum etc.; et in 3, d. 14, q. 1, art. 1, q.ª 3, dicit quod habitus scientiae ex duobus consistit, scilicet, ex lumine intelligibili et ex similitudine rei cognitae, quae similitudo nihil aliud est quam species. Et Capreolus, q. 3 prologi, putat quod, apud Sanctum Thomam, magis proprie collectio specierum vocetur scientia, quam habitus per demonstrationem acquisitus. Sed quidquid sit de hoc aliquando, iam tamen nunc in schola et in communi consensu omnium non vocatur scientia, nisi habitus per demonstrationem acquisitus et ideo, ista veritate supposita, loquemur sic nos quae circa propositum dicenda fuerint.

ca aliam; ergo non est omnium unicus habitus.

Eamdem opinionem tenet Gabriel in q. 8 prologi et alii nominales.

[56] Pro solutione autem huius difficultatis est notandum quod ad scientiam duo concurrunt: primum species intelligibiles tam complexae quam incomplexae, sine [f. 18v] quibus habitus haberi non potest, unde caecus, qui nullam habet speciem de linea aut superficie, non potest habere geometriam scientiam et ideo dici solet de caeco quod male iudicat de coloribus; 2um habitus conclusionum per demonstrationem acquisitus.

Quaestio ergo fuit inter doctores antiquos, an scientia vocentur species intelligibiles? an tantum habitus conclusionum? Et S. Thomas in q. de Veritate, q. 20, art. 2.°, vocat illas species scientiam, quia probat quod anima Christi habuit scientiam creaturarum et dicit quod illa est collectio specierum; et in 3.° Sententiarum dist. 14, q. prima, art. primo, q. 3.ª, dicit quod habitus scientiae consistit ex duobus, scilicet, ex lumine intelligibili et ex similitudine rei cognitae; sed illa est species intelligibilis; ergo species ipsas vocat scientiam. Et Capreolus in q. 3.ª prologi contendit ostendere quod scientia, secundum S. Thomam, capitur non pro habitu conclusionum, sed pro collectione specierum intelligibilium. Sed quia nunc in confesso est apud om-

[57] Et ideo quando quaeritur utrum theologia sit una scientia, dico quod potest dupliciter intelligi: uno modo utrum theologia sit unum ens vel qualitas una; alio modo utrum sit unus habitus scientificus. Et de utroque sensu disputando pro resolutione quaestionis sit prima conclusio: tota theologia est una scientia; et intelligo una specie in omnibus et una numero in singulis [suppositis].

Pro probatione huius conclusionis est notandum unum, quod, videlicet, non est inconveniens quod aliquid dicatur unum et plura diversis rationibus. Ex cuius principii ignorantia multi inciderunt in graves errores. Probo tamen illud, quia, si quaereremus ista domus utrum sit una vel plures, recte responderetur quod in genere artificiatorum est una; in genere autem subiecti est plura, quia lapides et ligna etc.; et ita in aliis, sicut dicit Aristoteles quod baculus pro medietate in aqua et pro medietate in aëre, dicit quod habet eumdem locum, cum tamen locus aëris et aquae non sit unum in genere subiecti, sed plures.

nes doctores quod non vocatur neque est scientia illa collectio specierum, sed habitus conclusionum per demonstrationem acquisitus aut ex actibus demonstrationis productus, ideo, relicta illa disputatione Capreoli, tota quaestio est de habitu et non de speciebus intelligibilibus: an theologia sit una scientia?

[57] Et, licet doctores indistincte procedant, mihi tamen distinguendum esse videtur, quia aut est intelligenda quaestio de unitate in genere scientiae aut in genere qualitatis, id est, si sit sensus quaestionis: an theologia sit una qualitas, habitus et ens unum? an sit si est una scientia? Hac distinctione supposita, pro solutione quaestionis, pono 3 sequentes conclusiones: Prima conclusio: theologia est una scientia, ut dicit S. Thomas, et tota medicina est una scientia et sic de aliis.

Pro cuius probatione notandum est unum, in quo alii doctores videntur decepti, quod non inconvenit, sed stat, quod aliquid sit unum in uno genere et tamen sit plura in alio; [f. 19r] constat enim quod ista domus est una domus et non est unum ens, sed plura et plures substantiae et non una; et ista schola est una schola et non plures scholae et tamen non est unum ens, sed plura; et baculi, cuius una pars est intra aquam et alia extra, est (ut inquit Aristoteles) unus locus, sed non unum ens, quia cir-

Quo principio supposito dico quod nihil refert quod theologia dicatur una vel plures respectu diversorum. Ratio istius est quia aliquae res, praeter suam unitatem vel pluralitatem, quam habent ex sua essentia, *habent* [u] aliam pluralitatem vel unitatem ab extrinseco, ut patet exemplis superioribus. [f. 13r]. Si hoc ergo est verum de entibus naturalibus, multo magis est verum in spiritualibus.

[Lect. 7]

[58] Ratio huius est quia spiritualia non solum habent unitatem ex se, sed etiam ex obiecto, ut patet in intellectu, memoria et voluntate. Quod patet ex Aristotele 2 de anima, ubi dicit quod sunt plures tactus, id est, componitur ex pluribus qualitatibus, non tamen negat quin tactus sit unus sensus. Ergo nihil refert quod aliquid sit unum et plura respectu diversorum. Sic, e contrario, si esset una et eadem qualitas, per quam videremus et audiremus, illa esset cumstans est aqua et aër; et numerus ternarius est unus numerus et non est unum ens.

Et ideo ad hoc quod sit una scientia non refert an sit unum ens aut una qualitas, quia aliud est quaerere an sit una qualitas vel ens, an una scientia, ut ex exemplis positis patet. Ratio autem huius discriminis provenit ex hoc quod res ex sua essentia est unum et aliunde habet pluralitatem vel e diverso; nam unam domum vocamus, quia una est figura illius, sed habet pluralitatem ex sua essentia; et unum vocamus locum, quia unum habet locatum, sed pluralitatem habet aliunde; et unum vocamus episcopatum et regnum, quia unum habet praelatum, sed in se pluralitatem habent. Et si in corporibus et corporalibus illud non inconvenit, a fortiori non inconveniet in spiritualibus.

[58] Unde ista, quae ad animam pertinent, unitatem habent ex obiecto. Et licet ex multis componeretur qualitatibus visus, quod forte ita est, tamen unica est potentia visiva et ita de aliis potentiis habent dicere isti iuniores nominales. Et ad hoc Aristoteles 3.° de Anima innuit dicens quod sunt plures tactus, id est, plures qualitates ad sentiendum et tamen non dicit quod sunt plures potentiae, sed una potentia tactus; igitur. Et e diverso, licet una esset entitas et qualitas, ipsa potentia visiva, si plura essent illi obiecta, illa esset plures potentiae et non una. Et isti iuniores sic

u Ms: tacha esta palabra, que sin embargo es necesaria para el sentido.

plures sensus et non unus. Et hoc patet, praeterea, quia, ex opinione Gregorii, Ochara et Alliaco, potentia visiva, auditiva etc. non distinguuntur ab anima; ergo, secundum eos, non inconvenit quod anima sit una et potentiae plures. Non est dubium nisi quod ipsimet concedunt.

Eodem ergo modo, scientia vocabitur una, quae habet unum solum obiectum sive componatur ex multis qualitatibus vel non; sicut dicit Aristoteles 1 Phy., una scientia est quae est unius generis et obiecti. Unde patet quam negligenter omnes isti doctores se habuerunt in probando suam opinionem quod dialectica non est una scientia, quia non est una qualitas, quae consequentia nihil valet, ut ostendimus. Ipsi tamen putaverunt se satis egisse, cum per illam solam consequentiam intulerunt suam conclusionem. Conclusio autem nostra probatur ex argumento Sancti Thomae, quia unitas scientiae sumenda est ex obiecto; sed theologia habet unum obiectum; ergo.

In hoc certe non erravit ingeniosissimus et doctissimus Marsilius, qui 2 quaestione prologi concedit theologiam esse unicam scientiam, sed non unum habitum.

habent dicere quod unitas et pluralitas eorum, quae sunt [f. 19v] in anima debet sumi ex obiecto et non ex entitate rei, quia dicunt potentias animae non distingui ab anima aut saltem intellectum et voluntatem esse eamdem entitatem et tamen anima plures habet potentias et intellectus et voluntas plures sunt potentiae, secundum istos.

Et patet ex Aristotele in primo Posteriorum dicente quod una est scientia, quae unius est generis. Inconsiderate ergo et non logice arguunt: est una qualitas; ergo una scientia; aut est plures qualitates; ergo plures scientiae; quia constat ex statim dictis consequentiam non valere.

Et doctissimus Marsilius non erravit in hoc, sed dicit in 2.ª q. prologi quod theologia est plures habitus, sed est una scientia; ergo novit quod non inconvenit quod aliquid sit unum in uno genere et plura in alio.

Patet ergo conclusio ex ratione S. Thomae. Primo quia totius theologiae unum est obiectum; ergo est una scientia, quia habitus et potentiae distinguuntur per obiecta.

[59] 2.º probatur conclusio: est unica fides; fides (inquam) infusa circa omnia, quae sunt in scriptura sacra; ergo [theologia] est una scientia. Probatur

[59] 2.ª quia, quando habitus principiorum est unus, habitus conclusionum est quoque unus; sed fides, habitus principiorum theologiae, est unus; ergo to-

consequentia, quia non est maior ratio de habitu principiorum, quam de habitu conclusionum.

Et si dicatis non esse eamdem rationem de habitibus infusis et aliud de acquisitis, ista solutio nihil valet, quia non habetur in tota scriptura quod qualitas infusa sit una qualitas sola. Si ergo dicitis fidem acquisitam esse unicum habitum etiam debetis concedere de fide *infusa*[v]. Probatur ex illo Pauli ad Rom. 1,[x] [20]: invisibilia Dei a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur. Ergo de spiritualibus et invisibilibus debemus iudicare per visibilia et naturalia. Si ergo habitus acquisitus est unus, etiam est infusus quia alias quilibet posset pro suo libito dicere quod esset unus vel plures, postquam non constat alia ratione quam per istam comparationem ad naturalia contrarium. Et ideo de ista propositione quod theologia sit una scientia non potest merito dubitari.

[60] Sed quia forte isti doctores non negant [f. 13v] esse unam scientiam, sed dicunt esse plures habitus, merito dubitatur utrum theologia sit unus habitus vel plures. Respondetur quod tota theologia non solum est una scientia, sed unicus *habitus;*[y] idem est de aliis scientiis.

tius theologiae unus est habitus.

Neque valet dicere quod secus est de infusis, quod Deus facit quod sit unus habitus, quia non constat ex tota sacra scriptura, quod fides infusa aut charitas sit una qualitas. Et, ut ex illo Pauli ad Rom. primo, [20], invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur, patet, de coelestibus per terrena debemus iudicare, quandocumque non constat oppositum ex sacra scriptura; ergo si dicant isti de acquisita scientia quod est plures habitus et non unus, ita et idem habent dicere de infusa; et, sicut in nobis dicunt theologiam esse [f. 20r] plures habitus, ita debent dicere quod in Adam fuerunt tot scientiae infusae quot in nobis sunt habitus acquisiti et e diverso.

[60] Sed restat dubium, an sit unus habitus? Ad hoc 2.ª conclusio respondeat quod tota theologia et quaelibet alia scientia est unus habitus, sive componatur ex pluribus qualitatibus sive sit simplex qualitas.

Haec patet contra Marsilium ubi supra, quia unicum est obiectum, ergo unicus est habitus. Item quia est una scientia ex prima conclusione; ergo est unus habitus, sicut, si unus homo est, est unum animal.

---

v Ms: acquisita
x Ms: 5
y Ms: actus

Probatur argumento quo probavimus esse unicam scientiam, scilicet, ex obiecto; nam bene valet ista consequentia: est una scientia; ergo est unus habitus, cum habitus sit consequens ad scientiam.

[61] Sed adhuc restat dubium utrum theologia sit una qualitas [et] una entitas simplex. Et de hoc, licet posset concedi quod theologia et aliae scientiae componantur ex multis qualitatibus, dico tamen probabilius quod theologia et aliae omnes scientiae sunt unica qualitas et non plures.

Probatur contra omnes; sed videtur esse ex intentione Sancti Thomae 1-2, q. 54, art. 4, ubi probat illam sic: quia potentia quaelibet est una simplex qualitas et tamen extendit se ad omnia quae cadunt sub eodem obiecto suo; ergo scientia omnis erit unica qualitas, dato extendatur ad omnes conclusiones, quae sunt in tali scientia. Exemplum est de potentia visiva, quae cum sit una, extendit se ad omnia quae cadunt sub obiecto visionis; ergo idem erit de scientia. Sed credo isti negarent antecedens; sed dicunt, credo, quod potentiae non sunt qualitas. Sed vis argumenti non est in illo, utrum potentiae sint qualitates, sed, supposito quod sint qualitates, potentiae sunt quaelibet, una qualitas; ergo.

[62] 2.º probatur, quia diversitas obiectorum materialium non facit diversitatem qualita-

[61] Sed restat dubium, an sit una entitas aut qualitas? Ad hoc respondeat in suo nostro ordine 3.ª conclusio: licet probabile sit quod sit plures qualitates, ut alii dicunt, et non una qualitas, tamen probabilius est quod sit una qualitas tota theologia, sicut quaelibet alia scientia.

Hanc tenet S. Thomas in 1-2, q. 54, art. 4.º et patet ratione Sancti Thomae, quia ad plura se extendit potentia quam scientia; sed qualitas una est potentia; igitur et scientia est una qualitas. Minorem isti forte negarent, sed non propterea invalidatur argumentum, quia, secundum istos, intellectus una est qualitas et voluntas etiam et tamen ad plura se extendit illa potentia quam habitus illius; igitur.

[62] 2.º patet, quia per diversitatem obiectorum materialium in specie non diversifican-

tum habitualium, si reducantur ad unum obiectum formale; verbi gratia, in materia temperantiae comedere pomum et comedere uvas, quando oportet etc., non generant diversos habitus, sed omnes actus virtutum generant unicum habitum acquisitum; ergo a simili diversitas conclusionum in scientiis procedet ab unitate habitus scientifici et per eumdem *habitum* [z] assentimus omnibus conclusionibus. Si autem quis neget antecedens, quod, scilicet, sit unica qualitas, per quam quis abstinet a capris, agnis, etc., probo, quia alias sequeretur quod per multiplicitatem actuum virtutum multiplicarentur habitus et virtus non augeretur per multiplicationem actuum. Probatur quia virtus est unus habitus; sed quilibet actus diversus materialiter generat suum habitum; ergo nullus habitus illorum augebitur; ergo non augebitur virtus. Breviter: negare illam maximam esset absurdissimum et nullo modo est negandum. [f. 14r] Idem omnino patet de habitibus vitiorum: verbi gratia, si aliquis consuevit in principio furari argentum; post aliquod tempus consuetus est furari aurum; tamen eodem habitu inclinabitur ad utrumque; ergo idem erit in virtutibus.

[**63**] Et confirmatur, quia, si hoc, quod isti dicunt, esset vetur habitus, si cadant sub eodem obiecto formali vel reducantur ad unum formale aut speciale obiectum, quia eodem habitu temperantiae abstinet studiosus ab istis et ab illis delectabilibus non necessa [f. 20v] riis et a carnibus suillis et a bovilibus et a cuniculis et a lepore et non abstinet per plures habitus sed unica ratione, quia vult abstinere a delectabilibus non necessariis; ergo non distinguuntur habitus, qui cadunt sub uno obiecto formali per obiecta materialia etiam specie distincta; ergo unica qualitas temperantiae sufficit ad abstinendum a carnibus et a capis et a piscibus, quia alias non augeretur habitus quantumcumque quis exerceretur in actibus abstinentiae alterius obiecti materialis; neque in eo qui actus temperantiae haberet apud eos, apud quos sunt carnes differentes specie a carnibus, augeretur habitus temperantiae, quod nullus diceret; igitur. Et confirmatur quia obiectorum materialium vitiorum (ut furti) distinctio non facit distinctionem specificam habituum, sed qui primo argentum furabatur, per illos actus augetur habitus ad furandum omnia, quia non statim et primo fit homo turpissimus et perditissimus.

[**63**] Et confirmatur, quia alias distinctio numerica obiectorum materialium faceret distinctionem habituum; quia

z Ms: habitus

rum, quod ex actibus distinctis specie generarentur habitus distincti specie, sequeretur quod etiam ex eadem opinione inferre possemus quod ex actibus solum numero differentibus generarentur habitus etiam differentes. Sed probatur quod sit impossibile: quia, sicut obiecta distincta specie generant obiecta distincta numero ita generabunt habitus distinctos numero. Verbi gratia, notitia Petri et notitia Pauli generat actus distinctos numero; ergo per illos [actus] [a] distinctos numero generabuntur habitus distincti numero.

Et confirmatur iterum quod distinctio habituum non sit sumenda ex distinctione materiali obiectorum, quia, manente eodem obiecto materiali potest esse quod idem habitus qui inclinabat ad illud obiectum, postea non inclinet; ergo. Verbi gratia, ego inclinor die martis ad comedendum carnes ex habitu temperantiae, sed die veneris inclinor ad comedendum easdem carnes ex alio habitu; ergo, manente eodem obiecto materiali, potest mutari habitus, ut patet in exemplo.

Et ideo de hac opinione, utrum theologia sit idem habitus, illa, quae diximus, manent aliquantulum roborata.

fatentur isti quod unus est habitus ad formandum omnes syllogismos in barbara. Et non possunt isti reddere rationem quare habitus non distinguuntur ex distinctione obiectorum materialium in numero, sicut distinguuntur actus, quia alia est specie notitia Socratis et alia Platonis, nisi dicant quod ad obiectum formale habent ordinem habitus.

Et quod non habent ordinem accidentalem ad formale, sed ad materiale obiectum habitus, manifeste patet ex hoc, quod, mutata ratione, quare scilicet hodie feria 4.ª volo comedere carnes [f. 21r] quia non est prohibitum sed honestum, et feria 6 nolo comedere quia prohibitum est et illicitum, mutatur valor et efficacia habitus; ergo non respicit habitus materiale obiectum, sed tantum formale.

Et profecto, sicut isti concedunt quod una est qualitas fides et quod charitas et prudentia, loquuntur de infusis, est una qualitas, ita de acquisitis habent dicere consequenter, quia unicum est obiectum; cum ergo omnia, quae considerantur in theologia, referantur in unum obiectum formale, quia, scilicet, Deus revelavit vel quia infallibilis est principiorum eius veritas, sequitur quod theologia tota est una qualitas et unus habitus et una scientia. Has ergo tres conclusiones reputo tenendas omnino tamquam probabiliores.

---

a Ms: habitus (tachado)

[64] Et ad argumentum Gregorii quia sequeretur quod qui sciret primam conclusionem, sciret centesimam, nego; et ad maxima[m], quia quodcumque agens producit effectum unius speciei, aliud agens eiusdem speciei generabit effectum alium eiusdem speciei cum effectu alterius; ergo, si habitus primae conclusionis potest producere effectum primae, poterit et centesimae; ad hanc maximam, Capreolus negat illam et dat exemplum, quia vir et mulier sunt eiusdem speciei et mulier producit lac; tamen vir non potest producere lac. Sed nescio an instantia ista sit bona, quia concurrit aliqua qualitas distincta specie in muliere, quae non est in viro, sed melior instantia est quod mulier non producit filium, quod tamen facit vir, nam mulier bene concipit etc., sed non producit filium.

[65] Sed concessa illa maxima, dico quod non est ita simpliciter iudicandum de rebus, sed aspiciendum ad diversitatem circumstantiarum et qualitatum etc., scilicet, intensionem etc., nam ignis 10 graduum non potest producere caliditatem ut 20, quod tamen potest ignis ut 30. Unde concedo quod habitus primae et 200ae conclusionis sunt eiusdem speciei, sed habitus primae [f. 14v] non potest producere assensum 200ae, propter remissionem illius. Concedimus tamen quod idem habitus poterit producere assensum 200ae conclusionis, non tamen ut est nunc, sed si augea-

[64] Ad rationes autem in oppositum oportet iam respondere; ad primam ergo Gregorii dicendum est negando consequentiam, quia, dato toto antecedenti, non sequitur quod assensum centesimae conclusionis possit habitus, in eo qui primam scit conclusionem, causare. Et ad probationem potest primo dici, ut dicit Capreolus ut supra, negando suppositum aut maximam. Instantia enim (inquit) est quia (ut superius dicebamus) homo masculus et femina sunt eiusdem speciei et tamen lac, quod homo non potest producere, potest producere femina. Licet forte parum valeat illud exemplum, sed melius patet in isto, quia vir potest producere effective filium et mulier non, sed tantum me[re] passive se habet et tamen sunt eiusdem speciei; igitur.

[65] 2.° potest dici, admisso illo supposito et quod habitus primae et centesimae conclusionis sunt eiusdem speciei, neganda est consequentia, quia non [f. 21v] in quacumque dispositione se habeat, producet illius centesimae conclusionis assensum, sed producere potest si intendatur et approximetur; multum enim facit circumstantia; constat enim quod quanto pluries adducitur demonstratio aut multiplicatur actus scientificus, tanto magis approximat obiecto suo et constat quod calor in igne et calor in aqua sunt eiusdem speciei et tamen ille potest producere flammam,

tur et intendatur; non est dubium et ideo non valet inconveniens, quod infert Gregorius.

Sed probo quod ita sit necessario dicendum ex opinione ipsius Gregorii, quia ipsi dicunt quod, verbi gratia, in geometria, circa triangulum, est unus habitus et, circa *quadrangulum*,[b] alius etc.; tunc arguo: substantia quadranguli et trianguli in lapide eodem [est eadem]; ergo etiam est idem habitus. Praeterea quia eadem figura quadrangularis potest fieri triangularis. Non est dubium.

iste autem non, quia non est in dispositione requisita; et idem patet de igne proximo ligno et de valde remoto, quia sunt eiusdem speciei et ille potest producere calorem in illo ligno, sed iste non, propter distantiam. Unde maxima illa Gregorii vera est, si cetera sunt paria, quia in exemplo Capreoli non sunt cetera paria, quia est in femina qualitas productiva lactis, quae non est in masculo et ideo aliud adiecimus exemplum.

Unde, sicut ex unitate obiecti formalis, scientia est una et non multiplicatur ad multiplicationem obiectorum materialium etiam specie differentium, ita e diverso non habet ordinem ad unitatem obiecti materialis, quando est diversitas aut multiplicatio ex formali; quod patet etiam in opinione Gregorii et aliorum nominalium, nam, secundum eos, triangulus et quadrangulus in eadem materia, scilicet, lapide, ligno aut cera, sunt eiusdem speciei, quia sunt lapis, lignum aut cera cum tali figura; quia tamen obiectum formale non est idem, quia diversa est forma et figura alterius ab altero, ideo, secundum istos, de illis non est idem habitus aut scientia; ergo quod scientia sit una non attenditur, secundum viam istorum etiam, ex unitate obiecti materialis, sed ex unita[te] formalis. Parum ergo refert arguere ex unitate specifica habituum, unitatem activitatis, si non sit eadem dispositio, ut ex dictis patet. Ideo argumentum nullum est.

b Ms: quadrandulum

[66] Ad 2um eius, quia aliquis potest oblivisci 10ae conclusionis et non primae, ergo non est idem habitus concedo antecedens et nego consequentiam, sed habitus ille conclusionis oblitae remissus est.

Ad 3um concedo quod error circa 10am propositionem compatitur cum veritate vel assensu circa primam, tamen non sequitur quod sint plures [h]abitus, sed est unus et idem, sed per errorem circam 10am est magis remissus, quam esset, si sciret illam, et, si scit plures, intendetur, sed idem est semper.

[Lect. 8]

[67] Pro maiore tamen examinatione conclusionis arguitur pro Gregorio. Primo: non est unus habitus erroneus circa omnes propositiones theologicas; ergo. Consequentia probatur, quia non possumus assentiri eodem assensu omnibus conclusionibus. Et confirmatur, quia in virtutibus moralibus, sicut est unica virtus, est unicum vitium, ut circa omnia furta etc. Praeterea probatur consequentia, quia circa easdem conclusiones, quas ego scio de Deo, errat alius; ergo non est idem habitus. Quod autem non sit unus habitus erroneus circa omnes, probatur, quia unus errat uno medio, alius *alio*[c]; ergo non erit idem habitus, cum procedat a diversis causis; ergo etc.

c Ms: alia

[66] [f. 22r] Ad 2am dicendum est negando antecedens, sed remittitur ille habitus respectu illius decimae conclusionis, quae traditur oblivioni et non totaliter perditur habitus, quando circa aliquam conclusionem eiusdem scientiae manet.

Ad 3am dicendum est negando consequentiam, quia in gradibus remissis compatiuntur se qualitates corporales contrariae, quales sunt error circa decimam conclusionem alicuius scientiae et actus scientificus circa primam. Sed potest circa primam intendi habitus adeo ut non admittat secum errorem circa decimam conclusionem eiusdem scientiae.

[67] Sed arguitur primo contra eamdem conclusionem, quia non est unus habitus erroneus circa omnes conclusiones; ergo neque est unus veridicus aut scientificus circa omnes conclusiones theologicas; quia non ponimus nisi unum vitium circa unum obiectum in moralibus, circa quod est una virtus, quia, sicut non ponimus nisi unam liberalitatem circa aurum et argentum, ita non ponimus nisi unam avaritiam circa aurum et argentum; ergo, sicut errare circa Deum et hominem contingit multipliciter, ita et scire. Antecedens autem patet quia diversis mediis contingit error, ut quod in primo instanti potuerunt peccare angeli aut quod non in gratia etc.

Ad hoc posset primo dici negando antecedens et ad proba-

Exemplum est de opinionibus, quae sunt in theologia.

Ad hoc respondetur primo negando antecedens, quod non sit idem habitus erroneus circa omnes. Nam, sicut est unicum vitium circa furta omnia etc., ita etiam omnes conclusiones sive verae sive falsae semper reducuntur ad unum finem, scilicet, ad argumentationem, per quam probatur falsitas vel veritas conclusionum.

[68] 2.° potest dici ad argumentum negando consequentiam, dato admittatur antecedens, quia omnes conclusiones theologicae reducuntur ad unam rationem formalem, quia, scilicet, sunt revelatae a Deo; sed conclusiones erroneae non sunt revelatae a Deo; ergo. Verbi gratia, lutherani populi errant, quia credunt Luthero; alii, id est, ariani credunt eidem propositioni, quia credunt Ario, etc.

3.° potest dici, quia, dato aliqui errarent eadem ratione, tamen est per eumdem habitum, ut patet de iudaeis, qui eadem ratione omnes non credunt [f. 15r] sacramento Eucharistiae etc., quia Messias non venit, secundum ipsos.

[69] 2.° arguitur in theologia sunt multae propositiones, de quibus solum sunt opiniones; ergo. Probatur antecedens: de hac quaestione utrum Deus possit creare infinitum etc.

Ad hoc concedimus quod non est idem habitus circa omnes conclusiones, sed circa omnes demonstratas demonstratione tionem dicendum est quod semper ad unum obiectum refertur veritas et falsitas, sicut in logica omnia reducuntur in argumentationem et geometricae propositiones ad quantitatem et ad unam rationem formalem et ad unum habitum et principium. Et sic in theologia omnia ad veritatem revelatam et ad istam rationem formalem, quia revelata sunt a Deo, reducuntur.

[68] 2.° potest dici negando consequentiam, quia theologica referuntur ad unicam rationem formalem [f. 22v] et ideo est una scientia; sed errantes errant sub diversis rationibus formalibus, quia errat unus quia Arius dixit, alius quia Lutherus dicit.

Sed si sub eadem ratione contingeret error ut iudaeis sub ista, quia non venit Messias, ex qua ratione non credunt evangelio neque quod sit in sacramento altaris Christus, et sarracenis, quia alchoranus hoc vel illud asserit, error etiam dicendus est et est unus habitus circa omnes.

[69] 2.° arguitur, quia de multis conclusionibus ut quod angeli non potuerunt peccare in primo instanti est opinio; ergo non est unus habitus omnium conclusionum theologicarum.

Ad hoc neganda est consequentia, quia non praetendimus dicere quod de omnibus sit unus habitus, sed tantum de

theologica, ut ex syllogismo, qui habeat saltem unam praemissarum de fide et aliam evidentem; de istis est unus habitus; de aliis non.

3.° arguitur: metaphysica est theologia; tamen distinguitur eius habitus ab habitu istius; ergo non est idem habitus theologiae. Antecedens est Aristotelis; consequentia est nota.

Respondetur quod verum est quod metaphysica est theologia et quod illius et istius non est idem habitus, sed dico quod theologia nostra tractat de Deo in quantum revelavit conclusiones de fide; alii autem procedebant de naturalibus Deo.

[70] 4.° arguitur, theologia est de omnibus revelatis a Deo; sed istis non eodem habitu assentimus; ergo. Probatur minor, quia aliquando Deus revelat gentilibus aliqua; et illud quod dicitur de sibyllis, de quibus est verissimum, secundum Augustinum et Sanctum Thomam, quod verissime revelabant populis ex parte Dei sive ipsae essent bonae sive malae; sed gentiles non assentiunt eodem habitu quo nos; ergo etc.

Respondetur ad hoc: primo dico quod sicut fides non est de omnibus revelatis a Deo, sed de illis solum, quae pertinent ad religionem, ut diximus 2-2 materia de fide, et ideo, dato essent aliquae prophetiae apud gentiles, fides non inclinaret ad assentiendum illis. Et, cum theologia solum tractet de illis, quae pertinet ad fidem, sequitur quod habitus theologiae non inomnibus scitis, id est, quae evidenter inferuntur ex una evidenti et alia de fide, ut quod in Christo sunt duae voluntates, de qua habemus scientiam.

3.° arguitur, quia mataphysica est theologia, ut dicitur 6 Metaphysicorum et tamen distinguitur ab ista nostra theologia; ergo non est unus habitus theologia tota.

Ad hoc distinguenda est consequentia vel consequens, quia, si de habitu naturali intelligatur, verum est quod non est unus, sed loquendo de revelato tantum est unus.

[70] 4.° arguitur, quia theologia est de revelatis a Deo mediate; sed non de omnibus revelatis est unus habitus, quia sibyllae apud gentes vere prophetarunt, quia voluit Deus illis aliqua revelare; igitur non est unus habitus.

Ad hoc dicendum est quod sicut fides non est de omnibus revelatis a Deo, ut diximus in 2a 2ae, quia non est de ista, turca perdet regnum suum aut fames isto anno erit, [f. 23r] si alicui reveletur a Deo, sed tantum de *spectantibus*[a] ad religionem et non de omnibus istis, sed tantum de revelatis in scriptura aut in determinatione ecclesiae ad religionem pertinentibus; ita etiam theologia non est nisi de revelatis in sacra scriptura aut ecclesiae determinatione ad religionem pertinentibus.

a Ms: expectantibus

clinat ad assentiendum omnibus revelatis, sed de illis quae pertinent ad religionem et adhuc non omnibus talibus, sed revelatis pertinentibus ad religionem et contentis in scriptura sacra vel confirmatis auctoritate ecclesiae.

[71] 5.° arguitur, quia nos dicimus quod est unus habitus, quia omnia, quae tractantur in theologia, tractantur sub una ratione formali, quia, scilicet, est revelatum a Deo. Contra hoc arguitur: Adam habuit omnes scientias sub unica ratione formali, id est, per revelationem divinam; ergo omnes scientiae in Adam fuerunt una scientia.

Respondetur: concedo quod habuit scientias omnes per revelationem, sed hoc potest intelligi dupliciter: vel habuit a Deo tamquam a causa efficienti, et hoc non sufficit ut sit unus habitus; alio modo potest cadere revelatio tamquam medium et ratio formalis, et hoc requiritur. [f. 15v] Sed quia Adam interrogatus utrum barbara esset bona consequentia etc., responderet quod sic, sed non daret causam quia revelatum est mihi a Deo, sed per eamdem rationem, qua nos assentimus, ideo non erat idem assensus circa omnes scientias. Et hoc de isto.

[71] 5.° arguitur, quia Adam scivit omnia per revelationem et quod Abraham habuit duos filios et Tobias canem; et non per eumdem habitum; ergo non est unus habitus circa omnes conclusiones theologicas.

Ad hoc dicendum est quod revelatio potest se habere effective et obiective aut tamquam ratio formalis; sed in Adam non se habuit tamquam ratio formalis, sed effective, quia non responderet quod triangulus ideo habet tres angulos aequales duobus rectis, quia Deus revelavit, sed quia angulus intrinsecus eius est aequalis duobus extrinsecis oppositis; aut quod ideo Luna eclipsabitur, quia Deus revelavit sibi, sed quia interponetur aliquando terra inter Solem et Lunam; aut quod barbara est bona consequentia, quia Deus revelavit, sed quia oppositum consequentis non stat cum antecedenti illius; et sic de aliis. Sed in theologo et theologia non effective, sed obiective est; et redderet uniuscuiusque illorum rationem, quia Deus revelavit, si contineretur in sacra scriptura aut in determinatione ecclesiae aliqua illarum aut similium conclusionum. Haec de 3.° articulo.

[72] Art. 4us. Utrum sacra theologia sit speculativa vel practica.

In isto articulo Sanctus Thomas ponit conclusionem, quod sacra doctrina est speculativa et practica. Probat per convenientiam inter scientiam speculativam et practicam: quia theologia tractat de Deo, qui non est operabilis a nobis, sed etiam tractat de rebus quae operantur a nobis. 2.ª conclusio est quod theologia est magis speculativa quam practica. Ibi probat. Videte illum.

Capreolus arguit contra primam conclusionem, quia practicum et speculativum distinguuntur specie etc.; sed parum faciunt ad propositum.

Sed est dubium circa conclusionem utrum conclusio intelligatur copulative vel complexive; sicut ista est falsa: homo est corpus et homo anima; cum tamen haec sit vera: homo est corpus et anima. Quomodo ergo intelligitur?

Respondetur quod ista est vera: theologia est scientia speculativa et theologia est scientia practica, quidquid dicat Capreolus. Probatur hoc, quia definitio speculativae scientiae convenit illi seorsum et practicae similiter; ergo proprissime est speculativa et practica.

[72] Art. 4us. An sacra doctrina sit scientia practica?

[f. 23v] Respondet S. Thomas per duas conclusiones. Prima: theologia est scientia practica et speculativa simul. 2.ª: theologia est magis speculativa quam practica. Has probat ex proprietate et definitione illorum terminorum, quia practica est ad operari et speculativa ad scire.

Circa istam materiam est vana et magna colluctatio inter Aureolum et Gregorium et Capreolum, sed breviter tota difficultas consistit in hoc, an theologia copulative sit utrumque? an tantum copulatim, sicut homo dicitur corpus et anima, et tamen non est corpus neque anima; neque scutum, quod pro medietate est album et pro medietate nigrum, quod dicitur album et nigrum, dicitur aut est album et quod idem est nigrum.

Ad quod dicendum est quod formaliter est practica et formaliter est speculativa copulative, quia definitio practicae scientiae sibi competit et ratio etiam speculativae et non solum copulatim, licet dici possit, ut aliqui dicunt, quod formaliter est speculativa, sed eminenter tantum est practica, quia consequenter et de per accidens docet operari. Haec de 4.º articulo.

[73] Art. 5us. Utrum theologia sit dignior aliis scientiis.

In isto articulo, Sanctus Thomas ponit conclusionem quod theologia est dignissima et ex-

[73] Art. 5us. An sacra doctrina sit dignior aliis scientiis.

Respondet S. Thomas affirmative quod est excellentissima scientiarum et non solum

cellentissima scientiarum sive sint speculativae sive practicae. Probat quia dignitas scientiarum potest ex duobus considerari vel ex parte obiecti vel ex certitudine; sed ex utroque scientia theologiae superat omnes alias, ut patet, quia obiectum est Deus perfectissimo modo et est certior omnibus aliis, ut supponimus etc.; ergo. Videte litteram Sancti Thomae.

Circa quam est notandum quod dicit Aristoteles 1 de Anima quod nobilitas scientiae simpliciter et absolute sumenda est ex materia, id est, ex obiecto. Unde dato omnes aliae scientiae superarent theologiam in certitudine, necessitate et evidentia, nihilominus theologia esset dignissima, quia haberet melius obiectum.

Caietanus hic dicit quod haec conclusio articuli debet intelligi de theologia secundum se, non quoad nos. Sed si hoc esset verum, Sanctus Thomas non probasset suam conclusionem et etiam posuisset aliam vel distinctionem quod non fecit. [f. 16r] Dico contra Caietanum, quod conclusio est simpliciter vera et secundum se et quoad nos. Videte litteram.

[74] Art. 6. Utrum sacra theologia sit sapientia.

In isto articulo 6 Sanctus Thomas respondet quod theologia non solum est sapientia, sed perfectissima sapientia. Ad quam probandam ponit distinctionem sumptam ex Aristotele 6 Ethic. dicente quod sapientia est duplex: una quae est sapiencientia canonistarum et iuristarum, quae non est scientia.

Hic non est aliquid notandum nisi doctrina Aristotelis in primo de Anima, ubi ostendit scientiam de anima esse nobilissimam scientiarum, quia ex illis rationibus confirmatur [f. 24r] et ostenditur ista nostra conclusio.

2.° notandum est quod non puto quod S. Thomas loquatur, sicut putat in hoc loco Caietanus, de theologia in se et non de theologia prout est in nobis, sed quod vult dicere et determinat quod etiam in nobis est certissima omnium scientiarum; quia dubium me redderet astrologus et mathematicus si diceret se et omnes alios deceptos fuisse in hoc quod triangulum dixerunt habere tres angulos aequales duobus rectis, sed quod non ita est in re; sed si quid noverim ex sacra scriptura et vera theologia in his, de quibus dicimus theologiam esse scientiam, quidquid adversarius dicat, etiamsi angelus de coelo aliter evangelizaverit, ut dicit Paulus ad Gal. primo, [8], anathema erit mihi et non dubitabo. Haec de 5.°

[74] Art. 6us. An sacra doctrina sit sapientia?

Respondet S. Thomae affirmative quod theologia est vera sapientia. Et probat ex doctrina et distinctione ex 6 Ethicorum desumpta, qua ostendit aliquam esse disciplinam, quae non absolute aut simpliciter facit sapientem, sed tantum

tia non simpliciter, sed in parte, sicut dicimus Phidiam Polycleto sapientiorem etc., non simpliciter, sed in parte, id est, in arte statuaria, et isto modo vocantur sapientes logici, arithmetici etc., id est, qui sciunt quantum bono modo potest sciri in illis scientiis et sciunt reducere conclusiones in sua principia; alia est sapientia simpliciter et ista, dicit, est quae tractat de altissimis rebus et ista est theologia. Ergo theologia est perfectissima sapientia omnium, quia tractat de Deo et per optima principia, per quae potest tractari de illo. Videte Sanctum Thomam.

Circa hoc est primum dubium, utrum bonus theologus in scientia theologica sit dicendus sapiens.

Respondetur quod, quia sapientia nullo modo potest esse nisi cum virtute, quantumcumque sit doctus in theologia aliquis, non est sapiens nisi sit cum virtute et charitate. Probatur ex sacra scriptura et ex philosophis omnibus; unde dicit Aristoteles quod sapientia includit habitum principiorum et habitum conclusionum alicuius scientiae, sive sapientia simpliciter sive secundum partem, et est verissimum.

[75] Art. 7. Utrum Deus sit subiectum sacrae theologiae?

In isto articulo Sanctus Thomas respondet quod Deus est subiectum huius scientiae theologiae. Probat, quia omnia, quae tractantur in ista scientia, sunt Deus vel propter aliquem ordinem, quem habent in ipsum secundum quid, id est, sapientem artificem ut domificatorem aut statuarium.

Solum sunt duo notanda.

Primum quod non quicumque qui habet theologiam est dicendus aut est sapiens, sed tantum qui habet virtutes, quia, ut Philosophi et Plato in dialogis ostendit, sapientia non est nisi cum virtute et quod Salomon dicit [Eccli. 1, 16], quod initium sapientiae est timor Domini, non solum initiative, sed perseveranter intelligendum est verum. 2.° quod, sicut ipsa sapientia vocatur habitus principiorum [f. 24v] et conclusionum, ita tota theologia comprehendit et principia et conclusiones, scilicet, articulos fidei et alia quae ex illis deducuntur et ad illa omnia se extendit. Haec de 6.°

[75] Art. 7us. An Deus sit subiectum huius scientiae?

Respondet S. Thomas affirmative quod theologia est de Deo.

Solent disputare multa circa istam materiam doctores in prologo Sententiarum, quorum aliqua et non omnia dicemus.

Deum. Ergo Deus est subiectum huius scientiae. Et confirmat, quia idem est subiectum principiorum et totius scientiae; sed fides habet Deum pro obiecto et est habitus *principiorum* [d] theologiae; ergo theologia habet Deum pro subiecto. Videte litteram.

Doctores in prologo Sententiarum tractant multa dubia. Nos ponemus pauca.

[76] Primo dubitatur quod sit obiectum scientiae, utrum res ipsa extra animam vel conclusio aliqua formata ex habitu animae.

Gregorius quaestione 1 prologi ponit conclusionem quod obiectum scientiae non est res aliqua extra animam, sed debet esse intra ipsam animam.

Probat illam [f. 16v] quia scientiae sunt de necessariis; sed omnes res extra animam sunt contigentes praeter Deum; ergo.

2.° quia illud est obiectum scientiae cui assentimus per scientiam; sed assentimus propositioni ipsi, quae solum habet esse in anima et non extra; ergo obiectum scientiae non est res ad extra.

[76] Primo quaeritur an obiectum aut subiectum scientiae sit aliquit extra animam?

Gregorius in prima quaestione prologi tenet quod non est aliquid extra animam, quod probat multis rationibus, quarum non omnes sed potiores referam.

Prima, quia scientia est de necessariis, ut dicitur primo Posteriorum et 6.° Ethicorum; sed quae sunt extra animam non sunt necessaria; ergo subiectum scientiae non est aliquid extra animam, quod est contra S. Thomam, ut dicemus, dicentem rem *ad extra* [b] et conclusionem ipsam esse obiectum scientiae et extra animam, licet conclusio potius dicatur obiectum et res extra animam magis proprie est subiectum, quam obiectum scientiae, ut ostendemus inferius.

2.ª, quia illud est obiectum scientiae cui assentimus; sed non assentimus rei extra animam, sed tantum conclusioni; ergo obiectum aut subiectum scientiae est ipsa conclusio in

d Ms: conclusionum

b Ms: a dextra

anima et non res quae est extra animam.

[77] 3.° omnis scientia est de ente, secundum Aristotelem 1 Post.; sed aliquando res illa de qua formatur conclusio demonstrationis [e] non est ens ut patet de demonstrationibus quae fiunt de vacuo, de infinito, de rosa in hieme; ergo.

4.° scientia est universalium, 1 Post.; sed omnes res extra animam sunt particulares; ergo et etc.

[77] 3.ª, quia scientia non est aliquo modo de non ente, ut dicitur primo Ethicorum et primo Posteriorum; sed scientia est de multis quae non sunt res ad extra, ut de rosa in hieme et de infinito et de vacuo; demonstrat enim Aristoteles vacuum non esse dandum neque infinitum; ergo subiectum scientiae non est aliquid extra animam, sed conclusio quae est in anima.

4.ª, quia scientia est tantum de universalibus; sed res extra [f. 25r] animam non est universalis; igitur subiectum scientiae non est res extra animam.

[78] Eadem est opinio de Alliaco 1 quaestione primi Sententiarum propter easdem rationes.

Pro ista disputatione primo dico quod ista quaestio non videtur esse de re, sed de nomine.

Sed 2.°, eo modo quo haec quaestio potest disputari pono conclusionem contra istos quod obiectum scientiae est res extra animam; verbi gratia, in physica obiectum est ens mobile et in theologia Deus etc. Haec conclusio est Sancti Thomae expresse 2-2, q. 1, art 2, ubi sic arguit: obiectum fidei dupliciter potest considerari, uno modo ex parte ipsius rei creditae et sic obiectum fidei est aliquid incomplexum, scilicet, res ipsa, de qua fides habetur. Quid clarius? Et sequitur: alio modo, ex parte

[78] Pro solutione huius pono conclusionem contradictoriam contra Gregorium et Petrum de Alliaco et alios, qui illo modo loquuntur, quod subiectum scientiae non solum est res in anima, sed est res extra animam, licet forte tota disputatio sit potius de modo loquendi quam de re ipsa. Hanc conclusionem tenet S. Thomas in prima quaestione 2ae-2ae, art. 2.°; dicit enim in corpore illius articuli quod obiectum fidei potest dupliciter considerari: uno modo ex parte ipsius rei creditae, et sic obiectum fidei est aliquid incomplexum, scilicet, res de qua fides habetur; alio modo ex parte credentis, et sic (inquit) obiectum fidei est aliquid complexum per modum enuntiabilis; et concludit quod utrumque vere opinatum fuit apud antiquos et quod, secun-

e Ms: aliquando (tachado)

credentis et, secundum hoc, obiectum fidei est aliquid complexum per modum enuntiabilis. Ex quibus verbis patet quod res extra animam est obiectum scientiae et quod obietum fidei est conclusio ipsa complexa et etc. Ibidem ad 2um dicit Sanctus Thomas: actus credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem ipsam; non enim formantur enuntiabilia, nisi ut per ea de rebus cognitionem habeamus; sicut in scientia, dicit, ita et in fide, ne quis evadat dicens quod fides non est scientia.

Sed est notandum, ut notat Capreolus, q. 4 prologi, conclusione 2, quod aliqua differentia est inter obiectum scientiae et subiectum scientiae, quia conclusio d e m o n s trata dicitur obiectum scientiae et tamen non dicitur subiectum; et res extra animam dicitur obiectum et subiectum, sed principalius subiectum, quam obiectum.

[79] Probatur haec conclusio [supra posita], quia obiectum vel subiectum scientiae est illud, de quo tractat scientia; sed scientia tractat de re extra animam; ergo illud est obiectum scientiae.

Et confirmatur, quia de eodem tractat scientia et libri scientifici, ubi est tradita scientia; ergo, si libri sunt de coelo, etiam scientia erit de coelo.

dum aliquid, utrumque est verum, scilicet, obiectum fidei rem esse extra animam, scilicet, Deum, et conclusionem creditam. Et in solutione ad 2um dicit quod actus credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem. Et probat, quia non formamus enuntiabilia nisi ut per ea cognitionem habeamus de rebus et quod, sicut in scientia, ita et in fide; ergo tenet quod subiectum vel obiectum scientiae est res extra animam.

Notandum tamen est, ut bene notat Capreolus in q. 4.ª prologi Sententiarum conclusione 2.ª, quod conclusio aut enuntiabile potius est obiectum quam subiectum scientiae, licet sit utrumque; e diverso autem contingit de re extra animam, quia, licet dicatur et sit obiectum scientiae et subiectum scientiae, tamen magis proprie et potius est subiectum scientiae quam obiectum scientiae.

[79] Probatur autem conclusio nostra primo, quia obiectum scientiae est de quo tractat scientia. Et si a Gregorio petatis de quo tractet astrologia? dicet vobis quod de astris et arithmetica de quantitate discreta et geometria de quantitate continua. Cum [f. 25v] ergo, secundum ipsos, res de qua tractat scientia sit extra animam, sequitur quod subiectum scientiae est extra animam. Et quod illud sit scientiae obiectum omnes habent fateri; igitur dictum istorum nullum.

Et confirmatur, quia de sub-

[80] 2.° obiectum fidei est Deus; ergo res extra animam est obiectum fidei; ergo etiam theologiae. Antecedens probatur, quia fides est vir [f. 17r] tus theologica; ergo habet Deum pro obiecto.

3.° arguitur: theologia beatorum habet Deum pro obiecto; ergo viatorum. Antecedens probatur, quia scientia beatorum est perfectissima omnium; ergo habet Deum pro obiecto.

4.° arguitur, quia si subiectum scientiae non est res extra animam, non possumus assignare unum obiectum scientiae; sed oportet assignare multa; ergo et etc.

[Lect. 9]

[81] Haec quaestio, ut diximus, potius est de nomine, quam de re. Unde Gabriel q. 9 prologi fatetur quod in astrologia res significata per s u b i e c t u m conclusio-

iecto scientiarum inscribuntur libri; sed libris de coelo inest titulus ille, scilicet, libri de coelo, et libris de anima etiam iste, libri de anima; sed illa, de quibus in titulo libri dicitur quod de illis tractabitur, sunt res extra animam; ergo subiectum scientiae est extra animam.

[80] 2.° patet quia obiectum fidei est Deus, res extra animam; ergo et obiectum theologiae. Et antecedens patet, quia fides est virtus theologica; ergo habet Deum pro obiecto. Cum ergo fides sit media inter scientiam et opinionem; ergo est eiusdem generis, ut arguit S. Thomas in 2a-2ae, q. prima, art. 2, in argumento in contrarium; ergo scientiae obiectum est quoque res extra animam.

3.° patet, quia scientiae beatorum obiectum est Deus, quia Deum beati vident et visionem eius habent; ergo scientiae viatorum, quae illi subordinatur aut subalternatur, scilicet, theologiae est Deus et ex consequenti est res extra animam.

4.° patet, quia, si obiectum scientiae non esset res extra animam, non possemus assignare unum subiectum unicuique scientiae, ut geometriae quantitatem continuam et arithmeticae quantitatem discretam et sic de aliis.

[81] Haec sufficiant pro probatione illius conclusionis, cum quaestio potius sit de modo loquendi quam de modo sentiendi, quia non credo quod negarent adversarii quod scientia est

nis est subiectum scientiae; dicit tamen quod dato res ad extra dicatur subiectum, non tamen debet dici obiectum, sed obiectum est ipsa conclusio demonstrata. Sed profecto male posset Gabriel [f] negare quod res ad extra est obiectum scientiae, neque negat, credo, in re, ut probavimus. Ergo dicendum est quod res ad extra est obiectum scientiae.

de rebus, ut dialectica de argumentatione et geometria de quantitate et ea, quam scripsit Aristoteles de coelo et de anima, quod est de illis rebus; et nos nihil aliud praetendimus dicere per hoc quod dicimus quod subiectum scientiae aut obiectum est res extra animam. Gabriel in q. 9 prologi admittit quod res per subiectum conclusionis significata est subiectum scientiae, sed dicit quod non est obiectum res ad extra. Sed per idem habet dicere quod res ad extra est obiectum scientiae, quia negare non potest quin [f. 26r] notitia apprehensiva incomplexa, ut notitia Socratis, habet pro obiecto rem ad extra, puta Socratem, et quin etiam complexa habeat pro obiecto rem ad extra, ut illa notitia, homo albus, hominem album, quia eum significat; ergo habet concedere quod notitia iudicativa, scilicet, assensus, habet pro obiecto rem ad extra, per idem, quia illam significat et non conclusionem, et rem reflexe, sed directe rem etiam secundum istos; igitur.

[82] Ad argumenta autem in contrarium: ad primum Gregorii quod scientia est de necessariis etc., respondetur quod duplex est obiectum scientiae: unum immediatum, scilicet, ipsa conclusio et mediatum, quod est res ad extra; sed e contrario res ad extra est obiectum principale, conclusio autem est minus principale, quia conclusio

[82] Ad argumentum Gregorii dicendum est quod duplex est obiectum: alterum mediate, scilicet, res ad extra et alterum immediate, scilicet, conclusio; sed res ad extra est magis principale obiectum quam conclusio, quia, ut ex S. Thoma citavimus, enuntiabilia sunt propter res; ergo conclusio est obiectum minus principale. Et non est nisi unum subiectum, quia per unicam cognitionem

f Ms: Gregorius (tachado)

ordinatur ad cognoscendum rem ipsam, ergo est minus principale. Neque tamen ista proprie dicuntur duo obiecta, quia, ut dicit Aristoteles, ubi unum propter aliud, ibi tantum unum. Bene quidem utrumque est obiectum, sed non sunt duo obiecta; sicut obiectum spei est ipse Deus et visio beatifica, tamen non sunt duo obiecta, quia cadunt sub unico appetitu; et idem est de illo, qui desiderat vinum et desiderat potare vinum vel quodlibet aliud, quae quidem non sunt duo, nisi unum, quia diriguntur ad unum finem et appetuntur unico appetitu. Est exemplum etiam dialecticum, quia in ista definitione, homo est animal rationale, definitur iste terminus, homo, et etiam definitur res significata per illum, quidquid dicant novi summulistae. Definitum immediatum est terminus, sed non est definitum principale, sed res ipsa. Dico ergo ad argumentum, quod scientia est de necessariis tamquam de obiecto immediato, sed non mediato quod non requiritur.

cognoscuntur et ubi est unum propter aliud, ibi tantum unum, ut dicit Aristoteles. Exemplum est de spe, cuius obiectum est Deus et visio Dei est minus principale, quia Deum quaerit et in eum ordinatur. Item bibere vinum et uti vino non sunt duo sed unum obiectum. Item in definitionibus terminorum duo definiuntur, scilicet, res et terminus et non duo dicuntur definita, ut in hac, homo est animal rationale, definitum immediatum est ille terminus, homo, et mediatum, homo ipse; et sic de aliis. Dico ergo primo ad argumentum quod obiectum immediatum scientiae debet esse res necessaria et quod de illo intelligitur dictum Aristotelis, quod scientia est de necessariis.

[83] 2.° nego minorem, quod omnis res ad extra sit contingens, quia, dato in particulari iste homo sit contingens etc.; sed homo necessarius est et coelum et haec sunt necessaria necessitate quae sufficit ad hoc, ut dicantur simpliciter necessaria; neque solum dico quod ista propositio est necessaria, homo est etc., sed res ipsa est necessaria et necesse est hominem esse,

[83] 2.° potest dici quod coelum est res necessaria et coelum et angelus; et quidquid dicant isti summulistae, in ista, hominem esse necessarium, non capitur materialiter ly hominem sed significative, sicut quando dicimus baptismum esse necessarium ad salutem capitur ly baptismum et sicut in aliis, ut quando dicimus, poenitentia est necessaria ad salutem, impossi-

coelum esse et sic de aliis multis, ut patet de ista, credere in Deo est necesse ad salutem, cuius sensus est quod fides est necessaria ad salutem. Eodem modo est dicendum de aliis, sicut poenitentia est necessaria peccatori ad salutem; necessarius est baptismus adultis etc. [f. 17v] Dico ergo quod homo est res necessaria.

Oh! contra: neque iste est necessarius neque iste neque iste etc.; ergo neque homo.

Respondetur quod variatur appellatio in ista consequentia, quia est appellatio rationis supra proprium conceptum hominis, sicut non valet, homo est species, ergo iste vel iste etc., quia est etiam appellatio et multo melior quam illae quae a modernis summulistis nunc ponuntur in suis summulis, quae non dant isti conclusioni istum defectum, sed alium non tam proprium; sed ista appellatio est antiquorum philosophorum, qui melius de istis senserunt quam nos. Et ita respondetur ad primum.

[84] 2um erat, quia illud est obiectum scientiae, cui assentimus per scientiam; sed non assentimur rei ad extra, sed conclusioni; ergo etc. Respondeo quod illud antecedens solum bile est damnatos salvari; et tamen non est admittendus descensus: ergo iste baptismus est necessarius aut ista poenitentia, ut [f. 26v] Maioris et isti putant, sicut non admittitur: homo, id est, res ad extra definitur adaequate per ly animal rationale; ergo definitur iste homo vel iste homo; neque in ista, homo est genus, homo est species, ubi significative sumitur homo, quidquid isti dicant; et quaelibet illarum est vera et tamen non ita esset, si admittatur descensus; non est autem admittendus descensus, non quia variatur suppositio a materiali in personalem, quia falsum est, sed quia variatur appellatio; quia, licet apud G. Lax et istos iuniores non ponatur talis appellatio, tamen posita est ab antiquis et ex auctoritate doctorum sumi debet appellatio; et ly impossibile et ly necessario in ista, ad salutem peccatoris necessaria est poenitentia, faciunt appellationem simplicem, id est, supra conceptum aut significatum proprium, id est, in communi, scilicet, quod non refertur ad istam poenitentiam neque ad istum hominem in ista, homo necessario est, sed ad poenitentiam et ad hominem in communi. Et ideo ascensus aut descensus non valet.

[84] Ad 2um Gregorii dicendum est quod per conclusionem assentimus rei, sicut per astrologiam quod astra sic se habent.

Ad 3um dicendum est, cum Capreolo ubi supra, quod de en-

consistit in varietate loquendi, unde si termini convertantur sic, illud est obiectum scientiae, de quo iudicamus, sed de re ad extra iudicamus praedicata etc., ergo, nihil concluderet. Ideo dico quod dato immediate assentiamus conclusioni, sed mediate et principalius assentimur rei.

Ad 3um, quia saepe res ad extra de qua disputatur in scientia est non ens; ergo etc., cum scientia debeat esse de ente, respondet Capreolus quod ens dupliciter capitur: uno modo pro vero ente quod habet esse a parte rei in rerum natura: alio modo pro eo de quo potest formari propositio affirmativa vera, licet non existat in rerum natura, ut caecitas est in oculis meis, rosa est pulcherrimus florum, paupertas est carentia pecuniarum etc. sunt propositiones verae et, quia fundantur in rebus, dicuntur esse isto 2.° modo; quo supposito, dicit Capreolus quod ad hoc quod de aliquo habeatur scientia non requiritur quod sit ens primo modo, sed sufficit 2.° Quod probat ex Sancto Thoma de Veritate, q. 1, art. 1, ad 7um, ubi Sanctus Thomas probat subtilissime, quia verum et ens convertuntur; ergo omne illud quod est verum erit ens; sed de caecitate formatur propositio affirmativa vera; ergo est ens. Profecto sufficientissime probavit.

Et hoc praeterea dicit Aristoteles, 4 Metaphys. Tex. 2us, ubi dicit expresse quod infinitum et privatio sunt entia et clarum te possumus loqui dupliciter: uno modo pro re quae est aut habet essentiam in rerum natura; 2.° pro re de qua potest formari propositio affirmativa; et haec doctrina sumitur ex S. Thoma de Veritate q. prima, art. primo, ad 7um. Et obiectum scientiae, licet non semper sit ens primo modo, est tamen ens 2.° modo. Et isto modo vacuum, quod non est locus aut superficies, ut isti iuniores dicunt, sed locus non repletus corpore, vocatur ens.

Et Aristoteles, [4] Metaphysicae Tex. [2us], dicit quod sunt habitus et privatio; et in primo Physicorum dicit quod principia rei naturalis sunt forma et materia et privatio; ergo sufficit quod sit aliquo modo ens obiectum scientiae.

2.° potest dici, et forte melius, quod obiectum adae [f. 27r] quatum et principale scientiae semper est ens primo modo et proprie. Sed ad recte disputandum de loco oportuit loqui de vacuo et ad disputandum de habitu aut visione oportuit loqui de privatione et caecitate. Et ideo de obiecto principali intelligendum est illud dictum.

est quod est *secundo*[g] modo; ergo sufficit 2.° Et idem 1 Physicorum dicit quod privatio est principium et etc. Unde patet solutio ad argumentum quod sufficit quod illud de quo habetur scientia sit ens 2.° modo.

Praeterea arguitur contra Gregorium quia scientia secundum Gregorium est de complexo significabili, ut dicit in eadem quaestione; sed, ut statim dicemus, complexum significabile non est *ens*[h] primo modo; ergo sufficit 2us.

Aliter potest responderi quod verum est quod scientia debet esse de vero ente; sed hoc intelligendum est de obiectis connaturalibus, non de particula-[f. 18r]ribus; unde omnia talia connaturalia, quae sunt obiecta principalia scientiae sunt verissima entia; sed quia de istis saepe non potest tractari, nisi tractetur minus principaliter de entibus 2.° modo; ideo tractatur de illis in aliquibus scientiis.

[85] Ad 4um, quia scientia est de universalibus, dico primo quod illud debet intelligi de solis connaturalibus et principalibus obiectis ut modo diximus, sed non inconvenit, quod minus principaliter tractetur de multis particularibus.

2.° dico quod secundum veram philosophiam, quod non solum terminus communis dicitur necessarius, sed homo ipse, verbi gratia, et aliae res sunt necessariae ipsae res; sicut ista

[85] Ad 4um dici potest primo quod intelligitur de universali immediato et non de mediato.

2.°potest dici, secundum veram dialecticam antiquorum, quod res quoque est universale, quia homo est universale, sicut species, ubi non capitur materialiter (ut iuniores dicunt), sed significative, quia dicimus et ipsi fatentur quod homo est species perfectissima rerum, ex quo constat quod non capitur materialiter; et ita de similibus contra istos dicendum est, quia non admittitur descensus, ut ex sta-

g Ms: primo
h Ms: est

est vera, animal est species pro significato ipsius rei, neque tamen valet, ergo iste etc., propter defectum superius assignatum. Et haec de ista quaestione.

[86] Aliud dubium bonum est, quod etiam movet Gregorius in eadem quaestione: utrum scientia sit de ipsa re significata per conclusionem vel de sola conclusione. Respondet autem ad hoc per universalem conclusionem: quod nulla scientia est de conclusionibus.

Probat illam primo, quia nemo scit quod non intelligit; sed non oportet ad scientiam quod intelligatur conclusio, nam ego, dicit, intelligo Deum, tamen non intelligo notitiam Dei, quod est intelligere conclusionem; quia dicit quod ad intellectum conclusionis debet fieri alia notitia reflexa praeter conceptum ipsius rei.

2.° arguit, quia aliud est propositionem esse veram, aliud est sic esse vel non esse; sicut aliud est quod ista propositio, Deus est, sit vera et aliud est quod ita sit, sicut per illam significatur, nam hoc 2um est necessarium et primum non est verum, ut quando non est scripta etc. Et ita dicit Aristoteles in c. de Priori. quod aliud est quod latera huius trianguli sint aequalia, aliud quod ista propositio sit vera: latera huius trianguli sunt aequalia [i] Dicit Gregorius: ergo etiam aliud est iudicare quod haec propotim dictis patet, et ideo non sequitur: ergo iste homo est universale, quia illi termini faciunt appellationem supra proprium conceptum, id est, in communi.

[86] 2.° dubitatur cum Gregorio Ariminensi an ipsa conclusio sit obiectum scientiae an complexum significabile? Videtur enim, inquit Gregorius, quod non, quia aliud est Deum cognoscere et aliud notitiam eius habere; ergo scientia non est de conclusione.

2.°, quia scientia de aliqua conclusione est scire quod conclusio est vera; sed non de hoc quaerit scientia sed an ita vel non ita esse contingat; quia aliud est quod conclusio sit vera et aliud quod sic se habeat vel non sic; quia Deum esse est verum et tamen [ad hoc] quod ista, Deus est, sit vera requiritur quod sit. Et Aristoteles in Posterioribus in cap. de priori dicit de triangulo quod habuit latera distantia, licet ista non sit, triangulus est; ergo non est scientia de conclusione, sed de significabili complexo.

i Ms repite: sit vera

sitio sit vera et aliud iudicium est quod ita est sicut per propositionem significatur; ergo scientia non est de ipsa conclusione, sed de re.

[87] Et potest confirmari, dicit Gregorius, quia aliquando significatum propositionis est necessarium et non est necessarium quod haec sit vera, sicut est in ista: Deus est, triangulus habet tres angulos etc. Et consequenter dicit quod significatum totius propositionis est obiectum scientiae, quod appellat complexe significabile. Et ita dicit quod scientia astrologiae est de significato complexo propositionis astrologiae etc.

Et si quaeratis quia ergo est Luna ipsa vel ista Luna eclipsabitur etc., respondet per unam pulchram distinctionem, quod ens dupliciter: uno modo pro illo quod potest significari vere vel false vel quomodolibet; 2.º modo pro illo quod potest significari sed vere complexe. [f. 18v] Et addit 3um modum: quod capitur pro illo quod habet actualiter existentiam. Et ita dicit quod obiectum scientiae non [est] ens 3.º modo, sed duobus primis, et hoc, dicit, sufficit. Unde secundum ipsum de chimaera potest esse scientia; primo enim modo est ens.

[88] Respondet ergo ad principalem conclusionem quod obiectum scientiae est complexe significabile per propositionem, in quo nullus convenit cum Gregorio, neque Alliaco qui alias

[87] Et confirmari potest, quia non semper sic vel sic esse non est necessarium, quia licet Deum esse sit necessarium, non tamen quod ista sit vera, Deus est, est necessarium, quia dependet [f. 27v] ex hoc quod sit illa propositio; sicut veritas propositionis scriptae dependet ex hoc quod sit scripta; ergo non est conclusio ipsa obiectum, sed complexe significabile.

Respondet ergo Gregorius ad quaestionem quod obiectum scientiae non est conclusio sed complexe significabile et distinguit ly ens ut capiatur tripliciter: primo pro re quae potest significari et isto modo chimaera est ens; 2.º pro re, quae potest vere significari et isto modo dicit quod homo non est lapis est ens; et 3.º pro re quae existit in rerum natura, de qua potest formari propositio. Et dicit hanc acceptionem esse ex mente Aristotelis, quod nititur ostendere multis auctoritatibus et quod tantum 3.º modo ens dicitur proprie ens. Et ideo dicit quod complexe significabile non est ens in rerum natura existens aut 3.º modo.

[88] Et ad propriam quaestionem accedens dicit quod theologiae obiectum non est conclusio, sed complexe significabile, id est, quod significatur complexe per conclusionem

semper favet illi: arguit enim contra eum: dicit quod non vult plus quam reducere illum ad istud inconveniens quod concedit quod scientia est de nihilo, id est, de complexe significabili. Etiam impugnant Gregorium, Gabriel et Ocham 1 Sententiarum d. 3, q. 4.

demonstratam in theologia. Sed Gregorium in hoc relinquunt omnes, etiam de Alliaco in q. prima et 3.ª Sententiarum, qui alias solet in omnibus sequi Gregorium et dicit sibi sufficere pro maximo inconvenienti contra Gregorium, quod concedat quod scientia est de nihilo, cum Aristoteles dicat quod non est de non ente, sed de universalibus et necessariis. Et Gabriel post Ockam in prologo Sententiarum et in dist. 3.ª primi Sententiarum q. 4.ª impugnat multis rationibus istam opinionem domini Gregorii.

[89] Et ego argumentor etiam contra Gregorium, quia intellectum noster non potest iudicare de re, nisi formet propositionem de illa; sed illa propositio formata non est necessaria alio modo nisi tamquam obiectum scientiae; ergo conclusio est obiectum.

Et confirmatur, quia beati habent notitiam iudicativam de Deo, propterea quod non[j] indigent apprehensivis *notitiis;* [k] ergo, cum nos non possimus iudicare, nisi apprehenderimus, sequitur quod obiectum scientiae est conclusio.

[89] Contra Gregorium ergo arguitur primo, quia astrologus non dicit se scire Lunam eclipsari, sed istam, Luna eclipsabitur, et sic de aliis; ergo habet scientiam de conclusione, quia non iudicat intellectus, nisi formet iudicium; igitur.

Et confirmatur, quia in nobis non requiritur notitia [f 28r] apprehensiva nisi propter iudicativam et si possemus iudicare sine apprehensiva non requireretur nisi una notitia sicut in beatis et Deo. Deus enim per unicam notitiam apprehendit et iudicat; sed formamus apprehensivas ad sciendum; ergo oportet formare conclusiones; sed non videtur requiri iudicium nisi tamquam obiectum; ergo obiectum scientiae est conclusio.

[90] 2.° Gregorius imaginatur male quod iudicare de ista

[90] 2.° arguitur contra Gregorium credentem quod iudicium non immediate terminatur ad conclusionem, sed refle-

j Ms: possunt habere (tachado)
k Ms: notitias

conclusione, Luna eclipsabitur, sit quod ista propositio sit vera vel falsa, quod tamen est falsissimum, quia assentimur rei ipsi significatae per conclusionem; ergo absolute assentio conclusioni significative sumptae. Non est dubium. Ergo tamquam obiectum. Et declaro, quia ad hoc quod ego iudicem quod haec propositio sit vera, Luna eclipsabitur, oportet quod ego formem conceptum de ipsa propositione tota; ergo tota illa est obiectum scientiae.

Et confirmatur quia, si iudicium terminaretur ad complexe significabile et non ad ipsam propositionem significative sumptam, sequeretur quod ipsa propositio non esset iudicata, sed rem ipsam, scilicet, Deum esse, Lunam eclipsari; ergo hoc complexum mentale est iudicium et non propositio, quod tamen neque ipse concedit, immo dicit contrarium. Dicendum est ergo quod conclusio est obiectum scientiae significative sumpta, contra Gregorium.

xe, id est, quod non iudico quod Luna eclipsabitur, sed quod ista est vera, Luna eclipsabitur; sed errat multum in hoc: quia astrologus, ad hoc quod iudicet quod Luna eclipsabitur, non indiget alio assensu, quo iudicet quod ista est vera, Luna eclipsabitur, sed immediate terminatur assensus ad illam conclusionem, Luna eclipsabitur, et sic de aliis. Ergo obiectum scientiae est ipsa conclusio.

3.° arguitur contra Gregorium, quia si iudicium non terminetur ad conclusionem immediate, sed ad complexe significabile, sequitur quod, secundum eum, non distinguitur notitia apprehensiva a iudicativa, cuius oppositum tenent omnes alii et est contra eumdem. Et quod sequatur patet, quia sequitur quod hoc complexum, triangulus habet tres angulos, esset iudicium et non complexum proportionale aut complexe significabile, quia illi assentio; igitur repugnat sibi Gregorius. Ad dubium ergo 2um dicendum est quod conclusio est obiectum scientiae, quidquid Gregorius imaginetur de complexe significabili, ut ex rationibus positis patet.

[Lect. 10]

[91] Ad primum Gregorii concedo maiorem, sed nego quod sit possibile aliquem habere scientiam de ista, Luna eclipsabitur, quin habeat notitiam illius conclusionis. Et ad probationem, quia non potest illam intelligere, nisi formet noti-

[91] Ad rationes ergo Gregorii respondendum est: ad primum, quod cognoscere conclusionem est habere notitiam reflexam, dicendum est quod necesse est habentem scientiam intelligere conclusionem et est impossibile quod quis sciat Lu-

tiam de illa, nego; sed satis est quod concipiat illam directe et significative.

2um argumentum erat quia aliud est istam conclusionem esse veram: triangulus habet 3 angulos; et aliud illud significatum esse verum. [f. 19r] Respondetur negando maiorem, quia verum et falsum nihil addunt super simplicem significationem propositioni[s], dato aliae modificationes mutent saepe significationem propositioni[s].

2.° dico concedendo antecedens. Et cum infertur, ergo aliud est scire triangulum habere 3 angulos et aliud hanc esse veram, triangulus etc., nego consequentiam, sed est idem omnino et per eamdem scientiam illa duo sciuntur, ut ita dicam. Et probatur quia quicumque scit quod Petrus currit, nonne scit Petrum currere? Profecto non est dubium, quia nihil est aliud rem ita esse, quam significatum propositionis illud significare. Et confirmatur, quia ista propositio, Deus est trinus et unus, non solum significat per modum infinitivi Deum esse trinum et unum, sed etiam per modum indicativi, quod Deus est trinus et unus. Et breviter ista duo non sunt duo significata, sed idem omnino est significatum sive per indicativum sive per infinitivum dicatur. Non est dubium, cum communis omnium sententia et experientia hoc fateatur.

nam eclipsari, quin istam intelligat, Luna eclipsabitur. Et ad probationem dicendum est quod non per notitiam reflexam oportet cognoscere propositionem, sed per directam, id est, quod sit mentalis ultimata, per quam intelligat, qui habet scientiam illius, et perfectius est intelligere [f. 28v] per directam quam per reflexam.

Ad 2um potest primo dici quod non est aliud triangulum habere tres angulos et hanc esse veram, triangulus habet tres angulos; quia, licet modificationes aliae, ut impossibile et necessarium, addant multum, tamen verum et falsum nihil addunt supra veritatem.

2.°, dato illo antecedenti, potest negari consequentia quod aliud sit scire triangulum habere tres angulos et aliud scire istam, triangulus habet tres angulos, quia potest dici illam esse veram esse contingens; sicut Deum esse est necessarium et tamen istam esse veram, Deus est, est contingens, quia non est vera, nisi quando est et contingenter est; tamen per eamdem scientiam quis scit conclusionem et significatum conclusionis, quod vocat ipse Gregorius complexe significabile, et impossibile est aliquem scire Deum esse trinum et unum, quin sciat quoque istam, Deus est trinus et unus, et e diverso, quia iudicamus per directas et non oportet (ut imaginatur Gregorius) (in quo deceptus est) quod per reflexam iudicemus, scilicet, ego iudico quod ista est vera aut ita est quod ista

est vera, Deus est trinus et unus, et non sunt duo, sed unum obiectum.

[92] Sed facio ego aliud argumentum ad probandum opinionem Gregorii, ut ipse illam intelligit; dicit enim quod complexum significabile nihil est aliud quam significatum propositionis. Arguitur sic: scientia est de significato propositionis; sed significatum propositionis est complexum significabile, ut nos modo dicebamus; ergo scientia est de complexe significabili per propositionem. Probatur, quia idem est credere hanc propositionem et credere significatum illius propositionis.

Ad hoc argumentum respondetur quod verum est de complexe significabili per propositionem significative sumptam, si idem sit complexe significabile[1] quod significatum illius propositionis. Quare ergo impugnamus Gregorium? Respondetur quod propterea quod nihil novi dixit et insuper impugnavit nostram opinionem, quae certe nihil aliud dicebat, quam opinio illius. Et si voluit aliquid novi dicere, totum fuit falsissimum.

[92] Sed pro Gregorio, supposito quod complexe significabile nihil aliud est, secundum Gregorium, quam significatum propositionis, quod ita vocamus et nos, arguitur, quia scientia est de significato conclusionis; sed significatum conclusionis est complexum significabile; ergo scientia est de complexe significabili, quia idem est (ut statim diximus) Lunam eclipsari et scire Lunam eclipsari et etiam scire istam esse veram, Luna eclipsatur.

Ad hoc concedendum est totum antecedens cum consequentia, quia idem nos fatemur, sed impugnamus opinionem eius aut quia nihil novi dixit aut quia, si quid novi voluit, vana est imaginatio eius, et quia turpiter lapsus est dicens et inferens: scientia est de complexe significabili aut de significato conclusionis; ergo conclusio non scitur aut scientia non est [f. 29r] de conclusione, quia potius infertur oppositum, quia bene sequitur: scientia est de significato conclusionis; ergo est de conclusione.

[93] 2.° arguitur contra illud quod diximus in principio articuli, quod Deus est obiectum adaequatum theologiae, quia ita debet intelligi de obiecto adaequato scientiae theologiae quod est Deus. Arguitur sic: si

[93] Sed arguitur contra principalem conclusionem quod Deus est obiectum adaequatum theologiae, ut dicit S. Thomas, quia ad quemlibet habitum habentem obiectum adaequatum spectat ea omnia repraesentare [?], quae sunt in illo obiecto; si ergo Deus sit obiectum adae-

1 Ms: sit idem (tachado).

hoc esset verum sequeretur quod Deus esset comprehensibilis a nobis per theologiam. Probatur, quia ad omnem habitum habentem aliquod obiectum adaequatum spectat considerare omnia quae pertinent illi obiecto sub ratione essentiae illius obiecti; sed est impossibile Deum comprehendi a nobis; ergo.

Propter hoc argumentum Gregorius, q. 4 prologi, dicit quod Deus [f. 19v] in quantum Deus non est obiectum adaequatum theologiae, sed Deus in quantum glorificabilis. Probat, quia sub eadem ratione Deus est obiectum theologiae, qua est obiectum beatitudinis; sed in quantum glorificator est obiectum beatitudinis; ergo etc.

[94] Respondemus tamen nos ad argumentum quod Deus in quantum Deus est obiectum adaequatum theologiae et ad argumentum, quia esset comprehensibilis a nobis, nego, quia, dato per theologiam intelligeremus omnia, quae possunt intelligi de Deo, non comprehenderemus illum, quia ad comprehensionem requiritur evidentia, quae non potest esse in via.

Et ad argumentum Gregorii concedo maiorem illius, quod sub eadem ratione Deus est obiectum theologiae, sub qua est obiectum beatitudinis et quod ad theologiam pertinet considerare omnia, quae sunt de Deo, sed nego quod, dato pertineant ad theologiam ista, possimus omnia considerare propter exiguam nostram capa-

quatum theologiae, sequitur quod nos comprehendimus Deum per theologiam, quod non est dicendum; igitur.

Propter hoc argumentum Gregorius in q. 4 prologi dicit quod Deus non absolute, sed contracte, scilicet, in quantum glorificator, est obiectum theologiae, quia (inquit) eodem modo est obiectum theologiae, quo est obiectum fidei et beatitudinis; sed huius et illius est obiectum in quantum glorificator; igitur et theologiae.

[94] Ad argumentum tamen dicendum est quod Deus absolute, scilicet, in quantum Deus et sub ratione Deitatis est obiectum theologiae et consequentia est neganda; primo quia non datur evidentia in theologia, ut diximus, et ad comprehendere, ut ex dicendis inferius patebit, non sufficit cognoscere omnia quae cadunt sub illo obiecto.

2.°, quia dato quod ad theologiam spectet considerare de omnibus, quae ad Deum pertinent, sicut ad visum cognoscere omnes differentias coloris et ad auditum omnes differentias soni; et sicut non potest homo omnes colores et omnes sonos aut omnes motus astrorum, si sit astrologus (cum sub astrologia cadat omnis motus et nullus sit qui non spectet ad astrologum)

citatem, quia omnia praedicata de Deo pertinent ad theologicam considerationem, tamen non scimus dimidia illorum; sicut etiam contingit in omnibus aliis scientiis, quod nullus potest percipere omnia praedicata obiecti illarum scientiarum.

2.° concessa maxima illa, nego minorem quod Deus sit obiectum beatitudinis sub ratione glorificabilis, sed est obiectum beatitudinis in quantum Deus, quia videbimus eum sicuti est. 1 Joh. 3, [2]. Non est dubitandum. Et ideo convertitur argumentum Gregorii in caput eius et concludit adversus eum.

3.° dico ad argumentum, quod Deus non est obiectum adaequatum theologiae in tota sua communitate, sed Deus contractus; sed non eo modo contractus sicut contrahit Gregorius, sed contractus in quantum revelator; quia ad theologum *pertinet*[m] considerare omnia quae revelata sunt a Deo in sacra scriptura vel in ecclesia de pertinentibus ad religionem etc. et sub ista ratione est obiectum theologiae.

cognoscere. Et manifestum est quod est impertinens quod Deus sit glorificator ad hoc quod cognoscamus Deum non posse aut posse producere infinitum et tamen ad theologum pertinet de illo disputare. Ita etiam non potest theologus omnes conclusiones de Deo cognoscere aut intelligere.

Et ad illud quod dicit Gregorius quod eodem modo est Deus obiectum beatitudinis et etiam obiectum theologiae, dicendum est quod ita est, sed negandum est quod in [f. 29v] quantum glorificator sit obiectum beatitudinis, sed absolute et ideo retorquetur argumentum contra illum, quia eodem modo Deus est obiectum theologiae et beatitudinis; sed huius est absolute in quantum Deus (ut in materia de beatitudine dicemus); igitur et theologiae obiectum est Deus non contracte sed absolute.

2.° potest dici ad argumentum principale quod Deus non absolute est obiectum theologiae, sed contracte, non quidem sub illa contractione Gregorii, sed in quantum revelator, quia ad theologum non pertinet de omnibus conclusionibus de Deo considerare sed tantum de revelatis.

[**95**] 2.° arguitur contra principalem conclusionem Sancti Thomae, quia idem Sanctus Thomas 2-2, q. prima, art. primo, dicit quod Veritas prima est obiectum fidei et etiam dicit quod idem est obiectum fidei

[**95**] 2.° arguitur contra eamdem conclusionem, quia, ut dicit S. Thomas in hoc 7.° articulo, Deus est obiectum theologiae sicut et fidei; sed fidei est obiectum Veritas prima aut in quantum Veritas prima Deus, ut in 2a-2ae, q. prima, art. primo, dicit S. Thomas; ergo de-

m Ms: pertinent

et theologiae, ut dicit in articulo 7 eiusdem quaestionis; ergo. Et si dicat aliquis quod idem est [Veritas prima et Deus, ergo bene dixit Sanctus Thomas quod obiectum fidei est idem quod theologiae], respondetur quod non est idem, quia oportet assignare obiectum, sub ratione qua est obiectum; ergo eodem modo poterat hic dicere quod obiectum theologiae est Veritas prima.

Respondetur ad hoc, quod obiectum alicuius rei potest dupliciter considerari: uno modo materialiter et isto modo possemus dicere quod omne quantum est obiectum [f. 20r] visus, non curando sub qua ratione; alio modo potest considerari formaliter, id est considerando sub qua ratione est obiectum et isto modo est falsum quantum esse obiectum visus, quia non est sub ratione quanti, sed sub ratione colorati. Non est dubium. Et ita de aliis multis exemplis potestis dicere faciliter.

Et praeterea est considerandum quod obiectum formale est duplex: unum est obiectum formale vel ratio formalis obiecti terminativa, ad quam terminatur potentia vel habitus, sicut, verbi gratia, color est obiectum formale potentiae visivae, quia omnia quae video, video sub ratione coloris; alia est ratio formalis per quam vel sub qua, sicut lumen est ratio formalis potentiae visivae, quia per illud videmus coloratum et sub lumine vel per lumen video quidquid video. Sed est debuit S. Thomas dicere in hoc loco quod obiectum theologiae est prima Veritas et non quod est Deus.

Pro solutione huius est notandum primo quod dupliciter potest considerari obiectum habitus et potentiae: primo materialiter et isto modo, si petatur quid sit obiectum visus, dicemus quod quantum, quia omne coloratum est quantum et e diverso et nihil videtur quin sit quantum; 2.° formaliter, id est, in quantum est ratio obiecti et isto modo color dicitur obiectum formale quidem visus, et obiectum musicae non est numerus absolute neque sonus absolute, sed numerus sonorus et non est obiectum isto modo astrologiae coelum, sed in quantum mobile ad ubi.

2.° est notandum quod obiectum formale (aut ratio obiecti) est duplex: alterum terminativum et isto modo color est obiectum visus; alterum sub quo aut per quod, scilicet, potentia aut habitus procedit et isto modo obiectum visus est lumen aut luminosum aut illuminatum.

rentia inter istos 2 modos quia coloratum oportet quod videatur, non tamen lumen, sed coloratum per lumen. In scientiis est simile, quia obiectum astrologiae, verbi gratia, materiale est coelum; formale est coelum in quantum mobile localiter ad ubi; est alia ratio formalis per quam vel sub qua in astrologia, quae ratio formalis est principia vel medium per quae probantur conclusiones astrologiae, licet notitia conclusionis non terminetur ad notitiam principiorum.

[96] Quo supposito, [dico quod] potest assignari triplex obiectum scientiae: unum obiectum materiale et duplex obiectum formale, ut diximus. Sic ergo in fide vel theologia est triplex obiectum: primo est obiectum materiale fidei Deus; formale etiam est ipse Deus in quantum Deus, quod est primum obiectum formale; 2um autem obiectum formale fidei vel theologiae est ipse Deus sub ratione revelantis. Et ita remanet clara satis conclusio Sancti Thomae et omnia argumenta in contrarium soluta.

His enim, quae diximus, suppositis est clarum quod quando quaeritur quid est obiectum alicuius rei debemus assignare obiectum formale sive primo modo sive secundo consideratum. Unde quaerentibus quid sit obiectum theologiae recte respondemus quod est Deus in quantum Deus vel Deus in quantum revelans. Et Veritas prima nihil aliud est nisi quod nec falli nec fallere possit, ut

[96] Ex his ergo patet quod potentiae et habitus [f. 30r] cuiuscumque triplex potest assignari obiectum: primum materiale et isto modo coloratum est obiectum visus; 2um formale et isto modo coloratum non sub ratione quanti, sed sub ratione colorati, est obiectum visus loquendo de terminativo; 3um formale sub quo et non terminativum et isto modo lumen est obiectum formale visus, quia sub ratione luminis tendit potentia visiva. Et eodem modo dicendum est in aliis, quia petendo quid sit obiectum fidei? respondere possumus quod Deus et 2.° quod Deus in quantum revelator et 3.° in quantum revelabile reperitur aut quod est quod est revelabile a Deo.

Dicendum est ergo quod, quia materialia reiicienda sunt, quando in doctrina loquimur, et formalis debet esse sermo, non enim decet astrologum dicere coelum esse obiectum illius

ibi dictum est. [Et ideo] dico ad argumentum quod nulla est contrarietas in Sancto Thoma, quia Deus est obiectum formale fidei in quantum Veritas prima, id est, sub qua vel per quam rationem formalem Deus consideratur in fide. Dico ergo ad Sanctum Thomam, quod Deus in quantum Deus et in quantum Veritas prima est formale obiectum fidei et idem omnino dico de Theologia, quae habet Deum [f. 20v] pro obiecto in quantum Deus est et in quantum Veritas prima. Et notandum praeterea quod Deus in quantum Veritas prima et in quantum Deus ita se habet quod unum est causa alterius et e diverso, quia Deus est Veritas prima quia Deus et Deus quia Veritas prima.

[97] Sed ad maiorem examinationem conclusionis arguitur 3.° contra illam: habitus et potentiae distinguuntur per obiecta non quidem materialia, sed formalia, quia arithmetica et geometria non distinguuntur per obiecta materialia, sed formalia sicut alia multa, ut tractat Sanctus Thomas 1-2 q. 54, art. 2; sed Deus est obiectum fidei; ergo non est obiectum theologiae. Probatur quia fides et theologia sunt diversi habitus, quia unus est habitus infusus, id est, fides et alius theologiae est acquisitus et distinctissimus omnino a fide et habitu illius.

scientiae, sed in quantum mobile ad ubi, ideo sufficit assignare alterum duorum obiectorum formalium aut terminativum aut sub quo aut per quod, et ideo S. Thomas recte locutus est, quia pro eodem capit, quia Deo credimus in quantum est Veritas prima, id est, quae falli aut fallere non potest et in illo loco 2ae-2ae concludit quoque quod Deus est obiectum formale ipsius fidei. Et illa duo sic se habent quod unum est ratio alterius. Nam ideo Deus est Veritas prima, id est, quae falli aut fallere non potest, quia est Deus et ideo sufficienter assignatur a S. Thoma obiectum formale theologiae in quantum est revelator in hoc articulo 7.° et idem esset dicere quod obiectum theologiae est prima Veritas, ut ex verbis S. Thomae patet.

[97] 3.° arguitur, quia habitus sicut et potentiae distinguuntur per obiecta, ut dicit S. Thomas in prima 2ae, q. 54, art. 2.°; sed fides et theologia sunt distincti habitus, fidei autem obiectum est Deus; ergo theologiae obiectum non est Deus; ergo non debuit concludere S. Thomas in hoc loco quod obiectum theologiae est [f. 30v] Deus, quia principiorum et conclusionum idem est obiectum; sed articulorum fidei, quae sunt principia theologiae Deus est obiectum; ergo et theologiae, quae est de conclusionibus illatis ex illis principiis; sed opposito modo debuit concludere.

[98] Pro solutione istius argumenti est valde notandum, quod duplex est distinctio potentiarum et habituum: una est generica, sicut distinguuntur lapis et homo, qualitas et quantitas etc; alia specifica, ut visus et auditus, homo et equus, etc. Ita est in potentiis spiritualibus, sicut distinguuntur visus et intellectus differentia generica et intellectus et voluntas distinguuntur differentia specifica. Et idem de habitibus: opinio enim et scientia distinguuntur generice etc.

2.° est notandum quod obiectum in ordine ad potentiam habet locum differentiae specificae ultimatae, quia potentia visiva est potentia sensitiva coloris, et auditiva est potentia perceptiva aduituum, quae est ultima differentia potentiarum. Cum ergo dicimus quod habitus et potentiae distinguuntur per obiecta non debet intelligi de differentia vel distinctione generica, sed de sola specifica, nam distinctio generica non facit distinctionem habituum et potentiarum de se, sed sola specifica, ut patet in exemplis supra positis, sicut visus et auditus distinguuntur specifice, quia habent diversa obiecta etc. Ad distinctionem autem genericam non oportet respicere ad obiecta.

[98] Pro solutione huius est primo notandum quod potentiarum et habituum omnium duplex potest assignari differentia: altera generica, ut distinguuntur sensus et intellectus aut voluntas et visus, sicut distinguuntur homo et lapis, quia visus est potentia cognoscitiva et voluntas non; et intellectus a visu differt generice, quia intellectus est spiritualis potentia, sed visus corporalis et quia intellectus sine organo operatur, sed sensus visus non sine organo operatur, altera specifica ut quod habitus sit de quantitate continua vel de discreta et ita de potentiis, sicut differunt equus et homo, quia homo est rationalis et equus est irrationalis.

2.° notandum est quod obiectum circa potentias et habitus tenet locum ultimae differentiae, id est, faciens differentiam specificam, quia non dicemus quod ideo differunt intellectus et visus specifice quia intellectus est spiritualis et visus corporalis, sed quia intellectus cognoscit sine organo, sed visus non; et ad obiectum recurrendum est quando distinctio est specifica.

[99] Ad propositum ergo dico ad argumentum quod habitus et potentiae, quae sunt eiusdem generis bene distinguuntur per obiecta, sed non illa quae sunt diversorum generum. Nunc

[99] Dicendum est ergo ad argumentum quod maior est vera, quando potentiae aut habitus non distinguuntur genere, sed non quando distinguuntur genere, quia tunc per differen-

autem nego quod distinctio inter fidem et theologiam sit specifica solum, sed est generica et ideo nihil impedit quod habeant idem obiectum.

Thomistae aliter respondent quod Deus est obiectum fidei et theologiae, sed diverso modo, quia diversus modus tendendi in obiectum (dicunt) facit diversitatem obiecti et quia diverso modo fides et theologia tendunt in Deum. Ideo dicunt quod sub diversa ratione formali [f. 21r] Deus est obiectum fidei et theologiae. Sed certe magis mihi placet prima solutio.

tias genericas distinguuntur et non per obiecta, neque curandum est de obiectis; et quia theologia et fides sunt duo habitus differentes genere, quia fides innititur auctoritati et theologia demonstrationi et obiectum ista habet ut demonstratum, illa autem ut revelatum; ideo non oportet recurrere ad obiecta, sicut quando de eodem est [f. 31r] scientia et opinio aut scientia et fides non recurrendum est ad obiectum, sed sufficit per genericas differentias assignare distinctionem, scilicet, quia ille est evidens et iste inevidens, aut ille certus et iste opinativus aut formidolosus et ita in aliis.

Haec solutio clara est, licet non admittatur a thomistis, sed dicunt isti quod distinguuntur per obiecta formalia in quantum sub diversis rationibus tendunt in Deum, fides sub ratione primae Veritatis et theologia sub ratione revelabilis. Sed idem sunt ista, si bene res intelligitur.

[Lect. 11]

[100] Articulus 8. Utrum sacra doctrina theologiae sit argumentativa.

In isto articulo S. Thomas ponit 4 conclusiones: prima, quod theologia non tractat suas conclusiones per modum argumentationis, sed ab auctoritate. 2.ª, nihilominus tamen si quis admitteret aliqua principia, quae sunt fidei, illis suppositis, possemus arguere ab illis et inferre conclusiones alias multas et hoc non habent omnes scientiae, sed

[100] Art. 8us. An haec doctrina sit argumentativa?

Respondet S. Thomas per 4or conclusiones: prima quod ista doctrina non arguit ad probandum sua principia; unde contra negantem Evangelium aut articulos fidei non est arguendum et indocte procedunt qui infideles nituntur convertere probando quod Deus est trinus et unus per pomum habens tria quae in unum recluduntur. 2.ª quod si quis aliqua principia

illae solum quae habent principia in aliqua scientia suprema ut medicina et aliae. 3.ª conclusio: si quis nihil recipiat eorum quae sunt fidei, non possumus arguere contra illum. 4.ª, nihilominus, dato non recipiant quidquam possumus respondere ad omnia argumenta quae contra fidem fecerint.

admittat eorum quae sunt fidei, contra eum bene possumus arguere ad probandum alia, ut Paulus [1 Cor. 15 12ss] ex resurrectione Christi nostram probat; et contra Arium admittentem Evangelium probatum est Christum esse Deum ex Evangelio. 3.ª quod si quis omnia neget principia, non est contra eum argumentandum aut non potest arguere haec doctrina. 4.ª quod omnia argumenta, quae contra fidem aut istam doctrinam fieri possunt, solvi possunt per istam doctrinam.

[101] In solutione ad 2um S. Thomas taxat aliqua vitia contingentia in studentibus istam scientiam. Primus error sive vitium est aliquorum, qui scribentes aut disputantes volunt omnia absolvere ratione, raro vel nunquam utentes auctoritatibus scripturarum. Et iste est magnus error et satis receptum; contra quos dicit S. Thomas quod proprium huius doctrinae est argumentari per locum ab auctoritate sacrae scripturae et sanctorum doctorum, quod quidem sanctissimus ipse Thomas sibi satis accepit, ut in tota eius doctrina patet.

Et addit quod non solum debet probari ab auctoritate humana, quae saepe fallit; auctoritas tamen divinarum scripturarum est efficacissima. Videte S. Thomam.

[101] Notanda est solutio ad 2um ubi S. Thomas docet in theologia maxime proprium esse argumentari ex auctoritate sacrae scripturae, in quo erratum est nostris [f. 31v] temporibus in scholasticis disputationibus et in libris scriptis, quia iam non admittitur auctoritas, sed statim ad rationem tendunt omnes et rationibus agunt maxime isti iuniores nominales, quia S. Thomas, Beatus Bonaventura et Alexander de Hales primo et principaliter probant et arguunt ex auctoritate sacrae scripturae.

Notat 2.º quod argumentum sumptum ex auctoritate humana, ut quia S. Thomas aut Scotus aut Maioris dicit, infirmissimum est, in quo a multis erratum est putantibus tenendum esse tamquam Evangelium dictum a S. Thoma aut a Scoto.

[102] 2us error est e contrario aliquorum, qui nullo modo

[102] 3.º admonet non tantum ex auctoritate, sed ratione

volunt aliquam rationem in theologica disputatione admittere, sed solum volunt admittere auctoritates scripturae sacrae; qui est error aliquorum, immo quasi omnium haereticorum. Quod faciunt, quia convincuntur rationibus et 2.° quia auctoritates glossant ipsi ad suum libitum, sensum verum illarum pervertentes et quomodo volunt glossantes ut laqueos fidelium evadant. Contra quos S. Thomas dicit quod saepissime oportet uti rationibus ad multa quae, dato in auctoritate divina fundentur, tamen non possunt per illam immediate probari. Et hoc probat optime quia gratia nihil derogat naturae; ergo aliquando est utendum rationibus, sicut utebantur in statu naturae. Et ita dicit Paulus [2 Cor. 10, 5]: in captivitatem reducentes *omnem*[n] intellectum; quod intelligit de rationibus quae adducuntur ex lumine naturali ad probanda multa, quae sunt in sacra scriptura. Videte litteram S. Thomae, qui optime impugnat istos errores. Sed notandum quod servandus est modus in ambobus istis, nam rationes sunt quasi [f. 21v] accidentales et potius debent afferri ad declarandum quam ad convincendum; dato convincant saepe rationes.

[**103**] Auctoritates autem quando afferuntur debent esse urgentes et efficaces, quia alias est facere iniuriam testimonio

[**103**] Et sicut modeste utendum est rationibus ita etiam testimoniis sacrae scripturae; non enim passim possunt pertinenter omnia dici ex sacra scriptura, neque totum debet utendum esse in theologia, quia scientiae humanae sunt quoque a Deo et eas debemus adducere in obsequium Christi, ut exponit ex Paulo [2 Cor. 10, 5], in quo erratum est a novis haereticis, qui non admittunt nisi argumentum per locum ab auctoritate, quod audio receptum esse in quibusdam universitatibus et maximum est vitium, sed necessario adducendae sunt rationes ut Paulus dictum cretensium [Tit. 1, 12] et Epimenidis philosophi et Arati poëtae adduxit in Actibus Apostolorum [17.28]. Non est ergo dandum vitio, ut dant novi haeretici quod rationes modeste adducamus, non quidem ad probandum ea quae sunt fidei, sed ad ostendendum ea esse rationi consona. Et hoc facimus exemplo doctorum virorum Augustini, Hieronymi et aliorum sanctorum.

n Ms: omnes

sacrae scripturae, sicut qui adduceret hominum testimonium et postea non teneretur; quod totum patet in sacris scriptoribus ut Augustino, Hieronymo, Bernardo, Gregorio et antiquioribus, ut Tertullianus et alii multi, qui optime hac doctrina usi sunt, multas et optimas rationes elegantissimis et proprissimis adiicientes auctoritatibus. Quod praeterea patet ex ipsis sacris apostolis, qui optime hoc fecerunt, ut patet ex Paulo et aliis, qui saepe rationes et saepe affert auctoritates ex Veteri Testamento.

[104] Et hoc certe est notandum quod nullum est inconveniens afferre cum auctoritatibus rationes naturales, nam et ipsum lumen naturale est donum Dei et revelatio largo modo accepta, ut patet ex Apostolo ad Romanos 1, [19]: quod notum est Dei, revelatum est illis; Deus enim revelavit illis, id est, philosophis. Et certe videtur genus ingratitudinis dicentium quod non est utendum rationibus, ut dicunt haeretici, qui profecto quodammodo videntur spernere lumen naturale. Praeterea, quia multa alia fecit Iesus etc., quae non sunt scripta in libro hoc [Jn. 20, aedificari testimoniis sacrae scripturae, sed tamquam columnis utendum est auctoritatibus, in quo meliorem [c] modum servaverunt graeci, ut Origenes, Chrysostomus, [f. 32r] Irenaeus et alii auctores, quam latini auctores. Et quo quisque latinorum antiquior est, eo paucioribus utitur auctoritatibus; nam Augustinus, Ambrosius et Hieronymus modeste et non ita frequenter utuntur auctoritatibus sacrae scripturae, sicut Gregorius et Bernardus, qui, cum memoria tenerent sacrae scripturae testimonia, passim eis utuntur. Ego quidem non tantos damno auctores, sed mallem antiquioribus morem genere quam istis, quia Paulus ad Hebraeos adducens testimonia ex Veteri Testamento non passim auctoritatibus, sed rationibus, utitur et ita in aliis epistolis.

[104] Et, cum in lege naturae laudabile fuerit rationibus naturalibus quaestiones terminare, non debet nunc vitio dari. Et impium et haereticum est dicere, ut isti novi dicunt haeretici, quod daemoniacum est opus rationibus naturalibus et philosophorum uti in theologia, quia Dei donum est lumen naturale, ut patet ex illo psalmi 4i, [7]: signatum est super nos lumen vultus tui, Domine. Et ad Romanos primo, [19], revelationem vocat rationem naturalem; a Deo ergo est ratio naturalis et non a daemone. Et

c Ms: melius

30]; unde oportet ut adiuvemur etiam rationibus naturalibus. Et notate istam doctrinam, quae certe est bona, ut sciamus arguere et scribere in theologia; alias semper errabimus in multis rebus.

[105] 3us error quem elidit S. Thomas est quia saepe multi negant auctoritatem sanctorum doctorum et postea accusantur ab aliis et determinantur multa haeretica, quae nullo modo sunt; quae fiunt optime ab istis inquisitoribus, que lo saben bien hacer, parum scientes de sacra theologia. Contra quos notandum quod nihil est haereticum nisi manifeste sit contra sacram scripturam vel eliciatur manifeste contrarium ex sacra scriptura. Unde, quia aliquis dicat solum contra Augustinum, Hieronymum, etc., dato esset valde temerarium et male factum negare tantos doctores, qui specialius auxiliabantur a Deo et utebantur prope semper testimoniis sacrae scripturae. Et breviter de hoc errore videte litteram S. Thomae hic in solutione ad 2um ubi optime impugnat istos, sicut debent impugnari, qui determinant contra doctores ecclesiae.

non possent quaestiones finiri per auctoritates sacrae scripturae neque *mundus* [d] capere posset eos, qui scribendi essent, libros, ut dicitur Ioannis ultimo [21, 25], si omnia in sacra scriptura continerentur.

[105] Notat 4.° S. Thomas in hoc loco non esse haereticum repugnare dictis sanctorum, in quo erratur quotidie, quia vocant inquisitores ex sententia suorum doctorum, haereticum esse quod repugnat dicto Augustini aut Hieronymi aut S. Thomae cum non sit haeretica propositio nisi ea quae repugnat sacrae scripturae aut ecclesiae determinationi aut ex illis evidenter illatis. Licet ergo temerarium sit negare auctoritatem alicuius doctorum sanctorum sine maiore auctoritate aut evidenti ratione, tamen non est haereti[f. 32v]cum, cum haereticum sit dicere quod propositio haeretica potest esse vera et tamen stat quod aliqua propositio sit asserta ab Augustino, Hieronymo et aliis doctoribus et sit falsa. Neque est erroneum, quia erronea est propositio quae intolerabiliter est falsa. Reverenter ergo adducendae sunt auctoritates sanctorum et doctorum virorum. Et 2um locum debent tenere in theologicis disputationibus auctoritates sanctorum; ea tamen modestia eorum dictis insistendum est, qua Augustinus utebatur, ut ex verbis a S. Thoma adductis in hoc loco aperte constat. Haec de toto isto articulo.

---

d Ms: mundum

[106] Art. 9us. Utrum sacra doctrina debeat uti metaphoris.

In isto 9 articulo Sanctus Thomas respondet quod sacra doctrina optime et convenientissime utitur [f. 22r] metaphoris et convenientius quam omnes aliae scientiae. Ibi probat conclusionem. Videte Sanctum Thomam.

Hoc aliquando fuit revocatum ñ in dubium propter Aristotelem 2 Post. ubi prohibet in scientiis uti metaphoris. Sed hoc in nostra scientia nihil impedit bonitatem doctrinae, quae, cum etiam sit practica, oportet uti metaphoris ad docendum quomodo sit Deus colendus etc. Sed notandum quod metaphorae non possunt probari convincibiliter, sed rationabiliter. Et sunt praeterea bonae propterea quod delectant. Et ista ratione etiam utitur *hyperbole* o et ironia etc., quia delectant et afficiunt et movent animos hominum.

[106] Art. 9us. An sacra scriptura debeat uti metaphoris?

Respondet S. Thomas affirmative, quia spiritualia per corporalia intelligimus et quia figurae nimium delectant et rusticis maxime accommodatur doctrina per figuras et quia metaphora est potissima figurarum, ideo decet theologiam metaphoris uti, ut quando dicitur [Jn. 15, 5] : ego sum vitis, vos autem palmites. Utitur etiam sacra scriptura hyperbole, ut cum dicitur Ioannis ultimo [21, 25], arbitror mundum capere non posse eos, qui scribendi sunt, libros, cum tamen omnes capere potuisset India aut Hispania .

Haec quaestio forte mota est, quia ex doctrina Aristotelis 2.º Posteriorum doctrina non debet uti metaphoris, ut constet quod sacra doctrina non solum studet docere, sed docere operari.

[107] Et circa metaphoras est notandum quod sensus metaphoricus est semper litteralis vel quasi semper. Verbi gratia, Christus dicit [Lc. 9, 62], nemo mittens manum ad aratrum etc., ubi est sensus litteralis ille, quem Christus intendebat et non ille, qui per illa verba sonat, et non est quaerendus alius sensus litteralis. Praeterea: ego sum vitis vera et pater meus agricola est [Jn. 15, 1] ; ille est sensus

[107] Notandum tamen est quod sensus metaphoricus est verus sensus litteralis neque oportet alium quaerere, quia ex illo Lucae 9.º, [62], nemo mittens manum ad aratrum et respiciens retro aptus est regno coelorum, non aliud quaerendum est quam quod qui primo cepit vitam spiritualem, [f. 33r] si retrocedat, non est aptus regno coelorum, ut exponit Petrus in sua 2.ª canonica cap. 2, [21], dicens quod melius fuisset veritatem non cognoscere quam post cognitam non retinere aut servare. Et per illud Ioannis

ñ Ms añade: est
o Ms: hyporbele

litteralis huius metaphorae et aliarum multarum, quem Christus praetendit, neque est quaerendus alius; quod aliqui non attendentes vehementer erraverunt, ut notat beatus Hieronymus, Ezechi. 36 et Ieremiae 19, ubi refert multos, qui erraverunt super illud Apoc. 21 [sic]: post mille annos restituetur Ierusalem etc.; qui intelligentes illud ad litteram inciderunt in gravissimos errores; de quorum numero fuit etiam Papias, qui fuit discipulus beati Ioannis, et Victorinus martyr et Apollinaris et Irenaeus, Lactantius, Tertullianus, Severus, quos omnes numerat Hieronymus dicens quod isti quidem erraverunt, sed non sunt condemnandi, sed unusquisque (dicit) in suo sensu abundet. Ecce quam longe erat a condemnandis haereticis illis, qui non sunt condemnandi; quod facit ad impugnationem 3i erroris suprapositi.

15.°, [5], ego sum vitis, vos autem palmites, non aliud est intelligendum quam quod Christus est caput totius ecclesiae et corporis mystici et quod qui in eo non manet tamquam membrum illius corporis, cuius ipse est caput, non potest salvari. Hoc multos decepit auctores antiquissimos, ut refert Divus Hieronymus [in] Ezechielis 36 et Ieremiae 19, quod putaverunt in Apocalypsi non metaphoricum sensum esse litteralem, sed alium esse, credentes quod ita futurum erat quod post mille annos redire debebat Christus in hunc mundum, propter hoc quod dicit Ioannes in Apocalypsi cap. 20, [2ss], quod draco, qui est Satanas, ligatus est per mille annos et quod postea solvetur et quod iusti regnabunt cum Christo mille annis; et in cap. 21, [2], quod vidit sanctam Ierusalem novam descendentem de coelo, putaverunt autem multi quod deberet renovari Ierusalem, inter quos Papias doctissimus et evangelistae Ioannis discipulus et auditor annumeratur; et ita exposuit et intellexit Tertullianus in libro de spe fidelium et Lactantius lib. 7.° Institutionum; ita quoque sensit Victorinus episcopus Petavionensis, [e] in compluribus expositionibus suis, ut refert Hieronymus, Ezechielis 36; ita Severus in suo dialogo vocato Gallo; inter graecos primum et ultimum annumerat Hieronymus Irenaeum et Apollinarium fuisse illius sententiae; et Ieremiae 19

e Ms: Pitabionensis

dicit quod expositionem istorum damnare non possumus, quia multi ecclesiasticorum virorum et martyres ista dixerunt et unusquisque, inquit, in suo sensu abundet et Domini cuncta iudicio re[f. 33v]serventur. Ecce quomodo Hieronymus non damnat sensum illius loci, quem tamen Ezechielis 36, Iudaeorum fabulas appellat. Haec de toto isto 9.° articulo.

[108] Art. 10us [Utrum] sacra doctrina sub una littera debeat habere plures sensus.

In isto articulo Sanctus Thomas ponit 2 conclusiones: prima, quod praeter sensum litteralem in sacra scriptura sunt alii 3 sensus; ad quod probandum ponit differentiam inter auctoritatem humanam et divinam et sapientiam humanam et divinam; quia auctoritas humana non potest facere quod illa, quae per illam fiunt, significent alia a se; sed divina facit quod illa, quae gerebantur inter iudaeos, significarent alia, ut patet de agno paschali etc. Tunc est prima conclusio, quod, praeter sensum litteralem, est alius sensus mysticus, qui dicitur. [f. 22v] Est triplex: alius tropologicus, alius allegoricus, alius anagogicus, etc. Videte in littera Sancti Thomae, quia ibi ponit haec optime.

[108] Art. 10us. An sacra scriptura sub una littera habeat plures sensus?

Respondet S. Thomas per duas conclusiones. Prima: sacra doctrina sub una littera habet plures sensus, scilicet, litteralem sive historicum, id est, quem iuxta significationem vocum attendimus et mysticum sive spiritualem, id est, quem iuxta significationem rerum colligimus: triplicem, scilicet, allegoricum, moralem et anagogicum. Hanc probat, supposito quod in hac doctrina est proprium quod res significatae per voces significent quoque, sicut voces in aliis, quia auctor huius Deus est, in cuius potestate non solum est voces ad significandum accommodare (quod etiam homo facere potest), sed etiam res. 2.ª: non inconvenit in una littera scripturae sacrae, secundum sensum litteralem, esse plures sensus.

[109] De conclusione supra posita, quod, scilicet, sit alius sensus mysticus, praeter litteralem, negari non posset sine haeresi, quia est contra aucto-

[109] Notandum est primo circa istum articulum quod haereticum est dicere quod sacra scriptura non habet nisi unum sensum, ut dicunt isti novi hae-

ritatem Christi, qui dicit in Evangelio [Jn. 3, 14]: Sicut Moyses exaltavit serpentem in deserto etc. Et [Math. 12, 40] sicut fuit Ionas in ventre ceti etc. Ergo dicere quod ista non significarent alia est haereticum, et ita est de aliis, ut illud *Ioan.* 19, [p] [36]: ut adimpleretur quod dictum est per prophetam: os non comminuetis ex eo. Et illud [Math. 2, 15]: ex Aegypto vocavi filium meum. Et illud Apostoli [Gal. 4, 22 et 24]: Abraham habuit duos filios, unum ex ancilla et alium ex libera, qui sunt duo testamenta. Et alia innumera loca in apostolis omnibus.

retici, quia Christus Dominus, ut patet Ioannis 3.°, [14], quod legitur Numeri 21, [9], quod Moyses exaltavit serpentem in deserto, exponit de se ipso Filio Dei et hominis, quod oportet exaltari eum in cruce. Et ut patet Math. 12, [40], quod legitur Ionae 2.°, [1], quod in ventre ceti fuit, exponit de seipso, quod sic erit tribus diebus et tribus noctibus in corde ipsius terrae. Evangelista etiam Matthaeus cap. 2, [15], exponit de fuga Christi in Aegyptum et de reductione eius ex Aegypto, quod Oseae 11, [1] de populo israëlitico dictum fuerat. Evangelista etiam Ioannes cap. 19, [36], [f. 34r] exponit de Christo Agno immaculato in cruce posito, quod de paschali agno, Exodi 12, [46], praeceptum fuit, scilicet, os non comminuetis ex eo. Paulus etiam primae ad Cor. 10, [4], exponit Christum esse petram de qua biberunt filii Israël, ut habetur Exo. 17, [6] et asserit [v. 11] quod omnia [in figura] contingebant. Hieronymus super eum locum Pauli dicit: sicut filii Israël per Moysen ex Aegypto liberati sunt, sic nos per quemlibet sacerdotem vel doctorem de saeculo liberamur; deinde (inquit) christiani facti ducimur per deserta ut, per exercitium contemptus mundi et abstinentiae, in oblivionem nobis eant Aegypti voluptates, ita ut nesciamus ad saeculum repedare. Et persequitur totum, quod Paulus refert de antiquo populo, de nobis. Paulus etiam in epistola ad Galatas cap. 4.°, [22 et 24], dicit duos

p Ms: Math. 27

filios Abrahae, alterum ex libera, alterum ex ancilla, quos scriptura Gen. 21 commemorat, duo esse testamenta. Non est ergo dubitandum quin scriptura in eodem loco plures habeat sensus; sed haereticum est dubitare de illo, cum contineantur plura testimonia in sacra scriptura.

[110] Sed dubitatur utrum nunc liceat doctoribus et praedicatoribus invenire alios sensus mysticos et allegoricos etc. De hoc multi dicunt quod non, ut sunt haeretici; sed certe hoc est erroneum. Et ideo dico quod licet et est optimum, ut patet apud Augustinum, Gregorium, Hieronymum et alios multos sanctissimos doctores. Verum est quod non est bonum omnia implere sensibus mysticis et metaphoricis etc., quod notat Hieronymus super illud Sapientiae [Prov. 22, 19s], ostendi illam tibi et scripsi eam tripliciter etc., ubi dicit Hieronymus: triplex est in corde nostro descriptio Scripturarum, scilicet, litteralis, tropologicus et allegoricus sensus illarum. Et in epistola ad Hedibiam idem repetit. Et de hoc specialiter potestis legere Ioannem Driedo, qui composuit librum egregium de ecclesiasticis dogmatibus, in cuius operis 2.° libro, 2.° capite et 3.° ostendit modum investigandi istos sensus mysticos. Videte illum, si vultis, nam, ut dicit Augustinus in confessionibus, multorum locorum sacrae scripturae potest esse multiplex sensus litteralis, ut dicit de illo:

[110] Sed dubium est an, praeter dictos sensus et alios similes canonizatos in sacra scriptura, habeat sacra scriptura alios mysticos sensus, quos liceat doctoribus et tractantibus sacram scripturam adducere? Novi enim haeretici dicunt quod plures sensus tribuere sacrae scripturae ultra litteralem, hominum est otiosorum et perditorum. Ad hoc dicendum est quod multos habet mysticos sensus sacra scriptura praeter praedictos, quos, cum videat quadrare qui sacram explicat scripturam, adducere debet, quamvis non le- [f. 34v] viter et passim expediat aut a quovis indocto sensus tales multiplicare. Dicere autem oppositum impium et sacrilegum est, licet non sit ita haereticum sicut negare primum, cum Divus Augustinus in 12.° confessionum et 3.° de doctrina christiana ostendat scripturam in multis aliis locis plures habere sensus. Hieronymus etiam super illud Proverbiorum 22, [20s], ecce descripsi eam tripliciter tibi in cogitationibus et scientia ut ostenderem tibi firmitatem et eloquia veritatis respondere ex illis his qui

Verbum caro factum est [Jn. 1, 14] et in principio creavit Deus etc. [Gen. 1, 1]; et multae auctoritates ex Canticis canticorum et in psalmis multis ut illud [Ps. 71, 2]: iudicium tuum regi da; qui ad litteram intelligitur de Salomone et ad litteram de Christo, quae omnia egregie tractat Driedo, ubi supra. Videte illum.

te miserunt, dicit in epistola ad Hedibiam respondens ad quaestionem duodecimam, quae est ultima, in calce illius epistolae, tripliciter in corde nostro descriptio et regula scripturarum est: prima, ut intelligamus eas iuxta historias; 2.ª, iuxta tropologiam (sub quo membro comprehendit allegoricum et moralem); 3.ª, iuxta spiritualem intelligentiam, quam vocavit S. Thomas anagogicum sensum. Et illic explicat egregie quid unicuique sensui competat. Et quia non est praesentis instituti explicare istos sensus, sed ad eos, qui in expositione sacrae scripturae versantur, pertinet ista disputatio et quia, si omnia dicenda essent, oporteret tantum tempus in hac materia ponere, quantum posuimus in omnibus articulis huius quaestionis et iam excederet limites prologi disputatio ista, ideo videatis Ioannem Driedonem in opere egregio, quo nullus debet carere theologus, quod de dogmaticis et scriptoribus et scriptis ecclesiasticis edidit in cap. 2.° et 3.°, ubi disputat [f. 35r] eleganter et copiose istam materiam. Circa 2am conclusionem S. Thomae occurrit notanda doctrina Beati Augustini in 12 libro confessionum expresse asserentis illam propositionem primi cap. Gen. [1], in principio creavit Deus coelum et terram, plures sensus litterales habere, quorum quemlibet praetendit Spiritus Sanctus: primus, quod in Verbo, id est, Filio Dei, creavit Deus coelum et terram, quia, ut dicitur Ioannis primo, [3], om-

nia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil; et idem testatur Paulus ad Rom. 11; 2us, in principio, id est, ante tempus aut in primo esse temporis. Idem contingit de Canticis canticorum; scripsit enim illa Salomon ad sponsam suam, Pharaonis filiam et praetendebat illic Spiritus Sanctus sensum quo *Christus* [f] ad sponsam suam ecclesiam loqueretur aut ad animam suam, ut intelligatur coniunctio Christi cum ecclesia aut Verbi cum anima rationali per unionem hypostaticam in divino supposito. Idem contingit in Psal. 71.°, [2], Deus iudicium tuum regi da, ut de Salomone et de Filio Dei intelligatur ad litteram, quia Salomoni nequeunt convenire omnia quae illic continentur. Et alia multa exempla potestis videre in dicto Ioannis Driedonis opere. Haec de prima quaestione.

[Lect. 12]

Quaestio 2.ª De Deo quantum ad eius essentiam.

Art. 1. Utrum Deum esse sit per se notum.

[...]

Quaestio 2.ª De Deo. An Deus sit?

Art. Primus. An Deum esse sit per se notum?

[f. 35v] [...]

f Ms: Christum

Bibliografía

BOLETIN DE HISTORIA DE LA TEOLOGIA EN EL PERIODO 1500-1800

1. Fuentes

De Sceaux, R., *Collection des Incunables et de Livres du XVIe siècle de la Bibliothèque Provinciale des Capucins de Paris*: CollFranc 26 (1956) 187-201; 282-306.

El autor comienza por unas notas sobre el extracto del Catálogo que ofrece al público. En él se hallan algunas de las obras más antiguas impresas en Francia. Sólo cinco años más tarde (1475) de la fecha en que aparecen las *Lettres* de Gasparin de Bérgamo, que tiene la primacía de los libros impresos en la nación vecina, sale uno de los escritos conservados en la Reserva de la Biblioteca Provincial capuchina parisiense: el *De Conceptione Beatae Mariae Virginis* en las Prensas de Valdarfer de Ratisbona (n.º 47 del Catálogo). Después hace su aparición, ya en los talleres de París, a cargo de la Orden franciscana, la primera *Biblia* impresa en Francia (1476). De estos mismos talleres fué de donde salió dos años más tarde uno de los libros de la Biblioteca Provincial: los *Exempla sacrae Scripturae* (n.º 59). En 1479 ven la luz

publica en Basilea los *Sermones* de Miguel de Milán, de los Menores franciscanos (n.º 1).

Entre otras ediciones muy raras que se encuentran asimismo en la Reserva, se cuentan; un *Libro de Horas* para uso de la Iglesia de Saint-Maló y los *Sermones* de Olivier Maillard (después de 1501) (n.º 130); un *Comentario a S. Pablo* de Nicolás Grandis, posesión en otro tiempo del Arzobispo de Evora, Teotonio de Braganza que lo donó a la Cartuja de Scala-Dei, fundación suya en España, de donde pasó a la Biblioteca Real de Lisboa junto con la *Summa privilegiorum Fratrum Minorum* (n.º 60). El *Quadragesimale* de Roberto Caracciolo (n.º 49) perteneció a Pío VI. Las *Obras completas* de Gaspar Schatzgen (n.º 23) eran de los jesuítas de Ingolstadt. El *Mariale* de Bernardino de Busti provenía de la Biblioteca de los Duques-Electores de Baviera, etc.

Bajo el punto de vista teológico son además interesantes, entre otras, las obras siguientes: Los *Comentarios a Jeremías* de Juan de Lathbury Oxford, 1482 (n.º 26). Los *Sermones* de Gabriel Biel, Tubinga (1.ª P.: 1500; 2.ª: 1499) con varios temas mariológicos entre otros (n.º 52); JUAN DE GERSON y JUAN NIDER, O. P., *Opuscula theologica*, 1497 (n.º 77); VICENTE BANDELLO DE CASTRO NOVO, O. P., *Liber ducentorum et sexaginta sanctorum ac doctorum Virginem Mariam in originali peccato fore conceptam dicentium*, Lübeck, c. 1486 (n.º 90); GUILLELMUS DE VAUROUILLON, O. F. M., Colet., *Super quattuor libros sententiarum*, Venecia 1496 (n.º 92); NICOLÁS DE ORBELLIS, O. MIN., *Primer libro de las Sentencias*, hacia 1480 (n.º 98); NICOLÁS DE LYRA, O. MIN., *Praeceptorium sive expositio in decalogum... Disputatio contra perfidiam Iudaeorum*, París, 1495 (n.º 32); ESTEBAN BRULEFER, O. F. M. OBS., *Opuscula theologica*, París, 1500 (entre ellos: sermo subtilissimus in quo... reserantur: personalis verbi divinitas: naturalis humanitas: temporalis nativitas: et suppositalis unitas, et hoc per propositiones patentissimas) (nº 143); PEDRO RESCHINGER, O. MIN., *Clavis theologiae* (comentario a la Suma de Al. de Hales), Basilea, 1502 (n.º 51); NICOLÁS DE ORBELLIS, *Compendium super sententias*, Haguenau, 1503 (n.º 100): proviene de la Biblioteca del Sr. Marqués de Astorga; ESTEBAN BRULEFER, *Commentarium in IV sententiarum S. Bonaventurae*, Venecia, 1504; *Monumenta Ordinis Minorum*, Salamanca, 1506 (n.º 61); PEDRO DE AURIOL (AUREOLI) O. MIN., *Compendium litteralis sensus divinae Scripturae*, París,

1508 (n.º 124); RICARDO DE MEDIAVILLA, O. MIN., *Quodlibeta* y *Comentarios a las Sentencias*, Venecia, 3 tom. en un vol., 1509, 1507, 1509 (n.º 9).

A. SEGOVIA

2. Personalia

Alonso de Madrid

FIDELE DE ROS, O. F. M. CAP., *Alonso de Madrid, théoricien du pur amour*: ArchHistSocIes 25 (1956) 351-379.

Se examina con acierto el sistema del puro amor de Fray Alonso. Su doctrina se desarrolla en un plano tan estrictamente sobrenatural que parece destruir el sentido cristiano de la esperanza. El objeto material de ella permanece (deseo del cielo, horror del infierno...), pero únicamente en cuanto que sea impulsado por la caridad, su objeto formal. Podría Fray Alonso ser considerado como un precursor de Fenelon con su *esperanza desinteresada*.

Su espiritualidad se hace por ello menos real, menos práctica que la de San Ignacio. Adquiere un matiz más contemplativo que apostólico. Tal vez por esta razón Mercuriano incluiría la obra del franciscano en el Catálogo de libros no recomendados para la lectura de los jesuítas. Es una explicación aceptable del hecho, a pesar de las posibles influencias.

P. I. C.

FIDELE DE ROS, O. F. M. CAP., *Saint Ignace et Alonso de Madrid*: RevAscMyst 32 (1956) 196-214.

Véase más adelante: **San Ignacio** pag. 437 [11].

Calvino

HANS VOLZ, *Beiträge zu Melanchthons und Calvins Auslegungen des Propheten Daniels*: ZschrKirchGesch 67 (1955-56) 93-118.

Véase más adelante: **Melanchthon**, pag. 450 [24].

Cárdenas

GRANERO, J. M. S. I., *Informe inédito del P. Juan de Cárdenas*

sobre conmutación de últimas voluntades: EstEcl 30 (1956) 81-106.

Es un informe sobre la consulta hecha por el arzobispo de Sevilla, D. Ambrosio Ignacio Spínola y Guzmán, con ocasión del hambre de 1678. En las *Notas históricas*, que preceden a la transcripción del texto, se ambienta el escrito. Hay interesantes datos sobre Juan de Cárdenas, S. I. (pag. 86-89).

E. Moore

Carranza

Tellechea Idígoras, J. I., *El formulario de visita pastoral de Fartolomé de Carranza, Arzobispo de Toledo*: AnthAnn 4 (1956) 385-437.

J. I. Tellechea estudia la obrita inédita, que con el título *Forma visitandi dioecesim toletanam*, escribió el desventurado Arzobispo, Bartolomé Carranza. Se trata, pues, de un formulario de visita pastoral, lo que ya de por sí es, sobre todo en el ambiente del siglo XVI, un programa de reforma. Tellechea pone de relieve el rico contenido de ese formulario, e incluso descubre en él una sorprendente modernidad. Véanse sobre todo las páginas 415ss. Estudia también los influjos ejercidos sobre él por Gerson y el Concilio de Colonia de 1536. En cuanto al influjo ejercido por el formulario de Carranza, sería enorme, si se acepta la hipótesis de Tellechea, según el cual el formulario de Carranza habría ejercido un influjo profundo en el Cardenal Pole y en el Sínodo I de Milán de 1565, celebrado por S. Carlos Borromeo. En realidad el Sínodo de Milán sigue a Pole. Una serie de Sínodos del XVI copiaron a su vez, frecuentemente casi a la letra, la fórmula milanesa (Sínodos Sipontino, de Ravenna, de Nápoles, Cosentino, Rotomagense, de Burdeos, de Reims, Aquense y Mejicano). De todos modos, la hipótesis, como confiesa el mismo Tellechea, no puede ser, hoy por hoy al menos, demostrada con certeza.

Al final del artículo publica Tellechea el texto del formulario de Carranza y los *Articuli inquirendi in visitatione* de Pole.

C. Pozo

Contarini

Suquía, A., *Las reglas para sentir con la Iglesia en la vida y en*

las obras del Cardenal Gaspar Contarini (1483-1542): ArchHistSocIes 25 (1956) 380-395.

Presentada sucintamente la personalidad del Cardenal Contarini y su amistad con San Ignacio, se analiza la afinidad de pensamiento entre las Reglas ignacianas y las obras del ilustre veneciano.

Propone, en primer lugar, el texto de los *Ejercicios* y lo confronta con diversos párrafos de Contarini. Especialmente estudia las Reglas 1, 9 y 13 (sumisión incondicional a la Iglesia Jerárquica); 6 y 8 (culto de reliquias e imágenes); 3 (largas preces vocales); 7 (penitencias externas); 4 y 5 (el estado religioso y el matrimonio); 14-17 (modo de proponer al pueblo los temas sobre la predestinación, fe y obras, libertad y gracia).

Esta repetida afinidad de pensamiento no suprime los matices personales. Ignacio, a fuer de realista, es más radical; el cardenal, hombre de mano tendida y demasiado optimista. En los dos, empero, un mismo amor a la Iglesia, florecido en perfecta obediencia.

Doble conclusión cierra el artículo del Dr. Suquía. Primera: entre el Cardenal y el Santo existe la misma afinidad de doctrina a este respecto que entre las Reglas y los Decretos del Concilio de Sens (fuente propuesta por Didon y Pinard). Arriesgado es, por consiguiente, ensayar una solución del problema de las fuentes de estas Reglas, partiendo de meros criterios intrínsecos. Se esclarece, no obstante, el influjo poderoso del ambiente literario de la época en la composición de las Reglas. Segunda conclusión: supuesto que las Reglas fueron floración típica del ambiente en que se escribieron, parece más obvio señalar como razón histórica de las mismas un afán antiprotestante, más bien que antierasmiano.

Con gusto hubiéramos deseado conocer la opinión más pormenorizada del Dr. Suquía respecto al problema de la mutua influencia literaria. O, tal vez, de una tercera fuente común, más determinada que el difuso ambiente de la época. Sería un oportuno complemento de su ya meritorio estudio.

P. I. C.

Antonio de Córdoba

Rocco, U., S. I., *L'avvertenza richiesta per il peccato mortale secondo Antonio de Córdova, O.F.M.*: Ant 31 (1956) 419-425.

Dos cuestiones distingue el autor: 1.ª si se requiere advertencia plena y actual para el pecado grave; 2.ª si el objeto de esa advertencia es también la gravedad de la malicia. A la primera responde que Córdova «no obstante algunas sombras que dejan sus expresiones, es un abierto sostenedor de la necesidad de la advertencia plena y actual, o en el mismo acto de pecar, o cuando se puso su causa». A la segunda, no encuentra una respuesta categórica en Córdoba, ya que hay textos para la sentencia afirmativa y para la negativa, lo que explica que lo aduzcan en favor de su opinión los partidarios de una y otra sentencia. Véase ArchTeolGran 19 (1956) 108.

E. Moore

Cousturier (Sutor)

Bernard-Maitre, H., *Un théoricien de la contemplation à la chartreuse parisienne de Vauvert: Pierre Cousturier, dit Sutor*: RevAsc Myst 32 (1956) 174-195.

Estudiada la situación cultural de la Cartuja de Vauvert a comienzos del XVI y propuestas las obras que escribió Sutor, el autor de este artículo ofrece las ideas de Cousturier sobre la contemplación. Aunque San Ignacio y los primeros compañeros de París mantuvieron relaciones con esta Cartuja, tal vez para evitar las inculpaciones de *alumbrados*, dice Bernard-Maitre, fueron muy reservados en hablar de la contemplación infusa según las ideas de Cousturier.

M. Nicolau

San Francisco de Sales

Julien-Eymard d'Angers O. F. M. Cap., *Études sur les rapports du naturel et du surnaturel dans l'oeuvre de S. François de Sales* (1567-1622): EphTheolLov 32 (1956) 461-486.

Véase más adelante: **Natural y Sobrenatural**, pag. 471 [45].

Jacobo de Autun

Julien-Eymard d'Angers O. F. M. Cap., *Le désir naturel du sur-*

naturel: *Jacques d'Autun* (1649). *Pascal Rapine* (1658): EtFranc 7 (1956) 45-62.

Véase más adelante: **Natural y Sobrenatural** pag. 471 [45].

Juan Bautista de la Concepción

JIMÉNEZ DUQUE, B., *En torno al Beato Juan Bautista de la Concepción*: RevEspir 15 (1956) 403.

Nacido en Almodóvar del Campo (1561-1613), ha escrito nueve volúmenes (edit. Roma 1830/1831). De su doctrina, que no parece brillar por la originalidad, se señala el vol. 2, sobre dirección espiritual, el vol. 4 sobre oración y los vol. 6-9, relativos a peculiaridades de la Orden Trinitaria.

M. NICOLAU

San Juan de la Cruz

BERNARD, A., S. I., *L'influence de S. Jean de la Croix sur Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus*: RevAscMyst 32 (1956) 69-80.

La Santa leyó de S. Juan de la Cruz, sobre todo, el *Cántico espiritual* y la *Viva llama*. Hay situaciones y hechos en la Santa que recuerdan pasajes del *Cántico espiritual*.

M. NICOLAU

LARRAÑAGA V. S. I., *San Ignacio de Loyola y San Juan de la Cruz: convergencias y divergencias*: RevEspir 15 (1956) 138-151. 162-276.

Véase más adelante: **San Ignacio,** pag. 439 [13].

SIMARRO PUIG DR. A., *El «problema del conocimiento» resuelto por S. Juan de la Cruz*: RevEspir 15 (1956) 295-308.

Consideraciones del autor, que concluye: «Amo, luego conozco que existo creado por Dios» (p. 308) y (p. 302): «para *conocer* hay que *amar*, pero después, para cualquier particularización de amor, *hay que conocer-lo antes de amar-lo*».

M. NICOLAU

San Ignacio

BOYER, C., *La puissance de la grâce selon S. Ignace*: Greg 37 (1956) 355-365.

Los favores extraordinarios de Dios que en diversas épocas (vg. en Manresa y durante la redacción de las Constituciones en Roma) fueron algo así como el régimen ordinario de la vida de Ignacio, llevan consigo, además del aspecto externo, una realidad interior: aumento de fe, valor ante las dificultades, amor incondicional a la Stma. Trinidad y al Redentor, y luz decisiva para la acción. De este modo el autor de los *Ejercicios* y de las *Constituciones* de la Compañía, iba aprendiendo por su propia experiencia la riqueza y el poder de los dones divinos. La doctrina de esos dos escritos llama a cada paso la atención sobre la presencia y la potencia de la divina actividad. De los Ejercicios recuérdense p. ej. las Anotaciones 5.ª, 15.ª, 16.ª, 20.ª. En las cuatro Semanas se inculca la preparación para recibir los dones de Dios. En el primer tiempo de elección, se observa la omnipotencia de la gracia sobre la libre voluntad del hombre; aun el tercer tiempo supone nuestra dependencia de la acción divina. En las *Constituciones* aparece Dios como iniciador y conservador de la Compañía. Por los débiles miembros de ésta, el Señor dispone a cada uno para recibir su gracia, y de la luz de lo alto se espera la recta orientación de los Superiores. Con todo, no descuida Ignacio el aspecto de la cooperación humana: al hombre pide el esfuerzo, pero a Dios pide la gracia para esforzarse.

A. SEGOVIA

BEYER, J., *Saint Ignace de Loyola chartreux...*: NouvRevTheol 78 (1956) 937-951.

¿Qué tangencias ocurren entre las órbitas de San Ignacio y los Cartujos?

El P. Beyer recuerda en primer lugar la vocación cartujana de Iñigo, durante su estancia en Loyola y su posible reiteración en Manresa. Estos hechos, relatados por el mismo Ignacio en su *Autobiografía*, abocan a una pregunta sugerente: ¿Dónde conoció Iñigo a los Cartujos? ¿Por qué los ha vuelto a buscar? Es el segundo punto del estudio. Cataloga por orden cronológico las variadas ocasiones en que Ignacio entabló contacto con los Cartujos, desde la *Vita Christi* del Cartujano hasta su cordial amistad con Gerard Kalchbrenner, prior de Colonia.

En tercer lugar constata el articulista las múltiples semejanzas de detalle entre los *Estatutos* de los Cartujos y el *Instituto* de la Compañía de Jesús. Título de los *Ejercicios*, adiciones, oficio divino en privado, escueta liturgia, día semanal de vacación, gobierno

centralizado. Pequeños detalles que insinúan una comunión más profunda en el mismo ideal.

Este ideal común de la contemplación lo aborda bajo nuevo epígrafe. Recensiona las numerosas ocasiones en que Ignacio recurre a la oración en soledad. Con gran acierto subraya el sentido del silencio en la vida ignaciana y jesuítica. No es sólo una norma disciplinar y ascética: es una salvaguarda de la contemplación.

Finalmente, el P. Beyer sitúa el carácter de Ignacio, *contemplativus in actione*, en la perspectiva del lema cartujano *Soli Deo*. Contemplación de Dios en todas las circunstancias, que exige gran pureza de corazón, infunde espíritu de fe en la obediencia, fundamenta toda santidad y apostolado, y es gracia implícita en la vocación de cada jesuíta.

Interesante contribución la del P. Beyer. Supuestos los múltiples rasgos que diferencian las fisonomías jesuítica y cartujana, el constatar las afinidades nos proporciona un conocimiento más matizado de la espiritualidad ignaciana.

P. I. C.

CALVERAS, J. S. I., *La inspiración de los Ejercicios*: EstEcl 30 (1956) 391-414.

Trata de precisar históricamente dónde debe ponerse la especial intervención divina en la composición de los *Ejercicios* y cómo debe entenderse esa intervención.

Expone primero lo que sobre el origen e inspiración de los Ejercicios nos dejaron Nadal, Laínez, Polanco, y Ribadeneira. Pasa al análisis de estos testimonios, principalmente de los de Ribadeneira. Después resume el alcance de esta inspiración en los *Ejercicios*.

Se apoya además, y acertadísimamente, en la eficacia universal de los *Ejercicios*, reconocida por los Romanos Pontífices, y en el carácter de beneficio singular de Dios a su Iglesia que son los mismos. De aquí deduce con profundo sentido teológico la especial intervención de Jesucristo y la Virgen.

La intervención de la Virgen la estudia en las representaciones gráficas de la composición de los *Ejercicios*. Muestra cómo esta idea no tuvo su origen en estas representaciones, sino en una tradición anterior científicamente fundada.

Finalmente, analiza las afirmaciones del P. Dudon sobre la ins-

piración de los *Ejercicios*, demostrando claramente su inconsistencia histórica.

En resumen, un artículo que debe ser consultado, siempre que se trate de la materia.

P. I. C.

COENS, M., *Un panégyrique de S. Ignace de Loyola, prononcé à Anvers en 1656, lors du premier centenaire de la mort du Saint*: AnalBoll 74 (1956) 349-361.

El A. analiza dicho panegírico, de interés sobre todo por sus noticias sobre algunos de los más ilustres jesuítas flamencos del primer siglo de la Compañía de Jesús en Flandes y de la actividad apostólica de ésta en aquellas tierras.

Norberto van Couwerven, abad cisterciense de S. Miguel de Amberes, autor del panegírico, publicó su texto, en flamenco. Pero por ser ya muy raros los ejemplares de esta publicación, era oportuno este breve análisis, en el que se reproducen además algunas partes. Sin embargo, como se advierte en nota al fin del artículo, estando éste en prensa, ha sido reeditado el texto íntegro del panegírico por el P. L. Moereels S. J., en la revista Ons geestelijk Erf 30 (1956).

M. SOTOMAYOR

ELORDUY, E., S. I., *S. Ignacio Pensador*: Pens 12 (1956) 255-282.

El estudio del autor, partiendo de los datos históricos y títulos universitarios de S. Ignacio, quiere hacer ver un sistema filosófico unitario en el pensamiento de S. Ignacio. Como sistema filosófico ha de partir de la unidad del ser, dinámica y activa, con su ordenación en unidad funcional. Analiza esta visión de S. Ignacio en el mundo, en el hombre, como persona individual, y en el hombre, como persona colectiva.

La unidad funcional del ser: Dios fijó en el mundo su unidad en tendencia hacia El. El pecado desbarata la unidad funcional de los seres. Cristo tiene importancia suma en esta concepción del mundo, y el Infierno no es otra cosa en los *Ejercicios* sino la visión de la historia centrada en Cristo. La visión del infierno en S. Ignacio no pretende escenas terroríficas, sino hacer comprender la unidad que este mundo forma en torno a Cristo.

La persona humana como unidad funcional: El hombre es el único con capacidad de frustrar su unidad activa por el libre albe-

drío. El *tanto cuanto* es la norma de conducta, subordinada a las exigencias metafísicas del principio de unidad del hombre y el mundo. *Las dos banderas*, dos tipos de hombres respecto a esta unidad funcional.

Unidad funcional de las personas colectivas: Dios, el creador de la sociedad. Condición para pertenecer a ella: la obediencia. El modo de formar la sociedad: mutua vinculación de sus miembros por el amor. La Compañía, obra fundamental de S. Ignacio, la realización práctica de la doctrina teórica de S. Ignacio.

A continuación señala el autor los influjos recibidos y transmitidos por S. Ignacio.

Creemos que esta pretensión del P. Elorduy de hacer introducir a S. Ignacio en la esfera de los grandes filósofos mundiales no hará sonreir a algunos como lo hizo el libro de Benjamín Marcos, citado por el P. Elorduy. Con todo hay que hacer subrayar que en S. Ignacio no se tiene un tratadista de textos de clase y ordenación sistemática, sino «un guía experimentado en educar la intuición de la verdad viva y concreta en toda su profundidad y amplitud».

P. I. C.

FIDELE DE ROS O. F. M. CAP., *Saint Ignace et Alonso de Madrid*: RevAscMyst 32 (1956) 196-214.

Entre las posibles fuentes de los *Ejercicios* se ha comenzado a hablar últimamente del franciscano Alonso de Madrid. En realidad, los pocos estudios aparecidos hasta ahora no dejan el camino plenamente despejado. Que hay afinidad entre varios pasajes del *Arte para servir a Dios* y los *Ejercicios espirituales* es evidente. Incluso, cierta unidad de fondo, un tanto vaga y general, que les lleva a una acentuación de las mismas ideas básicas: servicio amoroso de Dios, cumplimiento de su voluntad, esfuerzo ascético, etc.

El autor recoge una vez más estos textos similares e intenta —es su mayor mérito—, establecer una síntesis de factores comunes, señalando sus diferencias.

P. I. C.

FIDELE DE ROS O. F. M. CAP., *Alonso de Madrid, théoricien du pur amour*: ArchHistSocIes 25 (1956) 351-379.

Véase más arriba: **Alonso de Madrid**, pag. 429 [3].

FILOGRASSI, G., *Familiarità e unione con Dio nell'orazione secondo S. Ignazio*: Greg 37 (1956) 391-416.

Como primer elemento de la familiaridad, la presencia de Dios, bajo formas diversas, en los ejercicios piadosos, ocupa un puesto central en la oración ignaciana, conforme por lo demás con la tradición católica. Amar a todas las cosas en Dios y amar a Dios en todas las cosas es la fórmula a la que Ignacio ha reducido lo que hoy suele llamarse la teología de la realidad terrestre. Otra fórmula es la del Fundamento: todas las cosas deben ayudar a conseguir el fin; sólo se debe desear y elegir lo que más conduce. En el mismo sentido enuncian las *Constituciones* el principio del uso de los medios naturales que disponen el instrumento de Dios en la actividad con el prójimo, pero empleándolos para cooperar con El, no para confiar en ellos.

El segundo elemento de la familiaridad es el amor y servicio divino. Amor de amistad, ardiente, generoso que busca la mayor gloria de Dios. Servicio, que atañe a la virtud de la religión, e implica plena sumisión y reverencia al Sumo Ser, transcendente, Creador y Redentor.

El último elemento es el calor e intimidad del afecto con amorosa dependencia del Espíritu Santo. Regularmente Ignacio comienza sus cartas augurando al destinatario la efusión de los dones celestes.

A. SEGOVIA

IPARRAGUIRRE, I., *Visión ignaciana de Dios*: Greg 37 (1956) 366-390.

Luminosa perspectiva de Dios en el epistolario ignaciano. Entre los atributos divinos el Santo considera preferentemente: la bondad, donde se refleja «todo lo bueno que en las criaturas parece», la omnipotencia que suple nuestra debilidad, la sabiduría que enseña lo que más conviene para la salvación y perfección, sobre todo la providencia paterna, suave, universal. La acción de Dios en las almas se expresa por la moción directa sobre ellas en la prosecución de la santidad, y reviste los matices de suplencia, enderezamiento, enseñanza, provisión, visita y remate de la obra por la perseverancia final, y todo esto con largueza, interés y continuidad, dejando a su paso por el alma remedio, enriquecimiento y eficacia.

A. SEGOVIA

LARRAÑAGA, V., S. I., *S. Ignacio de Loyola y S. Juan de la Cruz. convergencias y divergencias*: RevEspir 15 (1956) 138-151. 162-276.

Estudia y compara las convergencias doctrinales de ambos autores, en pedir al hombre espiritual la mortificación total de los afectos desordenados, en tener a Dios por muy pronto en querer comunicar los dones infusos, en llevar a la imitación de Cristo Crucificado, de modo que el alma abrace los «santísimos dones» de Dios.

San Juan de la Cruz no pretende tal desnudez del alma, de suerte que ésta no pueda admitir toques y palabras substanciales de Dios y sentimientos espirituales; solamente quiere que los proficientes prescindan de consolaciones, que proceden de los sentidos exteriores e interiores; quiere que el alma renuncie también a los gustos y noticias sobrenaturales del espíritu por llegar al total desasimiento de lo criado a imitación de Cristo en la cruz. San Ignacio admite el buscar esos dones por el mayor servicio divino.

M. NICOLAU

LEFEVRE, A., *Direction et discernement des esprits selon Saint Ignace*: NouvRevTheol 78 (1956) 673-686.

Los fundamentos de la doctrina ignaciana sobre el discernimiento de espíritus es tema planteado desde los orígenes del monaquismo, y encuentra sus precedentes en el Antiguo y Nuevo Testamento. No obstante conviene diferenciar el concepto de dirección espiritual privada del estricto carisma bíblico y de la potestad pública y oficial de la Iglesia de juzgar con autoridad.

Después de exponer estas ideas fundamentales, pasa el P. Lefèvre a encuadrar el papel del director espiritual en la panorámica de los *Ejercicios*. El centro de perspectiva de todos los *Ejercicios* es Cristo, vencedor por la Cruz. Esta lucha de espíritus opuestos, que entraña la Redención, se continúa en la Iglesia y en cada bautizado. Es en este punto donde se ensambla la actividad del director de espíritus ignaciano. El papel de este director es diverso del oficio de confesor y distinto según el tiempo: precedente a la decisión, en ella, y en el momento de la ejecución.

Las reglas ignacianas proporcionan al director excelentes medios de apreciación de los diversos espíritus. En esta última parte de su trabajo, comenta en forma breve pero matizada las normas

de San Ignacio. Estudia la significación de los diversos estados de alma, consolación, desolación, paz, turbación, según los grados de la vida cristiana, antes de la conversión y después de ella; y también según los distintos momentos de búsqueda de la voluntad de Dios o de ejecución de la voluntad conocida.

P. I. C.

LIUIMA A., *'Devoción como rúbea' in S. Ignatii ephemeride spirituali*: Greg 37 (1956) 530-541.

Se declara cómo el Santo atribuye a la devoción cualidades que nacen de la visión: vg. clara, lúcida. Ya esto es relativamente insólito, pero más lo es hablar de una «devoción como rúbea» (=roja). ¿Qué se quiere expresar con tal adjetivo? En la historia de la espiritualidad, sobre todo en las vidas de los místicos, se suele asociar el rojo con la sangre y el fuego. En Ignacio indica la intensidad de la devoción; más bien que la calidad, la cantidad, si es lícito hablar así.

A. SEGOVIA

OLPHE-GALLIARD, M., S. I., *Les exercices spirituels et la liturgie*: RevAscMyst 32 (1956) 225-236.

«Las cuatro semanas que componen el libro ignaciano, dice y explica el autor, jalonan el itinerario que se cubre exactamente con el que nos propone la liturgia de la misa. Purificación, ofrenda, inmolación, glorificación, tales son las etapas que nos hace recorrer para estructurar el don total de sí, que debe asociarnos místicamente a Nuestro Redentor».

Las coincidencias en las líneas fundamentales de Ejercicios y liturgia de la misa —como deben coincidir en lo fundamental los grandes procesos de santificación y vida espiritual— a veces no aparecerán tan manifiestas, por ejemplo, en la comunión, que los Ejercicios ponen en la primera semana, y la liturgia de la misa al final; o pueden dar la impresión de cierto subjetivismo, como establecer el paralelismo entre el Principio y fundamento (esencial en los Ejercicios) y la entrada del Pontífice para la misa (que es algo anterior a la misa y accidental que no se da en todas). También el fruto de glorificación de la 4.ª semana de Ejercicios, en ocasiones no encuentra tan fácil paralelo en la comunión de la misa, cuando la liturgia insiste en el fruto de ésta como medicina en las enfermedades espirituales y sostén en la lucha contra la

concupiscencia. Pero es bello notar las coincidencias fundamentales.

M. NICOLAU

OLPHE-GALLIARD, M., *Saint Ignace de Loyola, maitre spirituel*: RevAscMyst 32 (1956) 113-127.

Conferencia pronunciada por el autor en el Instituto Católico de París. Es una visión breve y muy general sobre el magisterio de San Ignacio a través de sus *Ejercicios*. Examina, en una primera parte, las experiencias personales que le llevaron a crear un estilo de vida, una espiritualidad nueva, específicamente ignaciana. En la segunda, estudia la adaptabilidad de sus enseñanzas a las exigencias y necesidades de los tiempos modernos.

P. I. C.

QUERA, M. S. I., *Ignacio, Legislador de la Compañía de Jesús*: EstEcl 30 (1956) 363-390.

Expone la génesis *material* del Instituto de la Compañía. Trata de precisar científicamente hasta qué punto es obra exclusiva de S. Ignacio.

Estudia la influencia que tuvieron en su redacción los primeros compañeros. Se detiene principalmente en la cooperación de su secretario Polanco.

La conclusión del artículo es clara. El legislador de la Compañía de Jesús es Ignacio de Loyola. Con esto no se dejan de reconocer las aportaciones de sus compañeros, principalmente de su secretario Juan Alfonso de Polanco.

Realmente, el título puede desorientar, pues nos encontramos sólo con la materialidad de la composición del Instituto, sin ningún ángulo profundo de penetración en la mente tan genialmente iluminada del Fundador de la Compañía de Jesús.

P. I. C.

RAHNER, H., «*Werdet kundige Geldwechsler!*». *Zur Geschichte der Lehre des hl. Ignatius v. d. Unterscheidung der Geister*: Greg 37 (1956) 444-483.

La finalidad del trabajo no es investigar las dependencias meramente literarias de los Ejercicios respecto de sus fuentes inmediatas, sino lo que se podría llamar sus coherencias *metahistóricas* con la gran tradición de la Ascesis patrística y medieval. Ya

entre los primeros compañeros del Santo se procuraba justificar esa coincidencia, como lo hicieron vg. Polanco y Nadal, sirviéndose de su erudición patrística. En lo referente a los Ejercicios, bastará citar a los jesuítas de la segunda generación del siglo XVI, como G. Dávila, Cordeses y Suárez.

El asunto concreto de la discreción de espíritus, en orden a las elecciones, reviste especial importancia, pues ya en los comienzos, a propósito de este punto, se pretendía hacer sospechoso el Libro de los Ejercicios, del error de los alumbrados.

Prescindiendo ahora del carisma de los *discernimientos de espíritus* (1 Cor. 12. 10), S. Pablo nos habla de un don asequible a todo cristiano: la distinción entre los diversos espíritus, expresada por el verbo *dokimadsein* (1 Thess. 5. 21; cf. 1 Jo. 4, 1), y que mantiene un término medio entre la reprobable extinción del espíritu y la exhortación a no creer en cualquier espíritu. Ya la *Didaché* propone un principio básico que ha tenido su historia a través de los siglos hasta la interpretación teológica de los Ejercicios: «no todo el que habla en el espíritu es un Profeta, sino sólo si lleva el modo de vivir del Señor». En el Pastor de Hermas (dejando a un lado Jac. 3, 17), se empieza a dar una lista de señales del bueno y del mal espíritu.

Rahner examina después diversos pasajes patrísticos (Orígenes, Gr. Niseno, Atanasio en la *Vida de Antonio*), y subraya la afinidad entre la doctrina tradicional y la de Ignacio (inquietud con estrépito, índice del mal espíritu, etc.). Prosigue la comparación a través de Diadoco de Fótice hasta la Edad Media (Ludolfo de Sajonia con su *Vita Christi*, leída por Ignacio en su conversión).

Un giro interesante, *agraphon*, extracanónico, del Señor: «ser discretos cambistas», bastante citado por los Padres, se halla en conexión con el discernimiento de espíritus (vg. en Apeles, Pseudoclementinas, Orígenes, Casiano, Gerson, etc.). Este último fué citado por Polanco, G. Dávila y el Directorio oficial de los Ejercicios para confirmar la doctrina ignaciana.

A. SEGOVIA

RAMBALDI, G., «*Pedir crescido y intenso dolor*». *Note sulla dottrina del peccato in S. Ignazio*: Greg 37 (1956) 507-529.

San Ignacio hace estribar sus meditaciones sobre la historia real del mundo y de la acción divina en el mundo. También es realista respecto de la vida espiritual. La debilidad humana es una reali-

dad: ante ella reacciona la caridad, en cuya ayuda Ignacio moviliza a todo el hombre. Lo cual no significa idea obsesionante del pecado, ni uniformidad en todas las almas por lo que se refiere a las formas de purificación. Pero siempre será verdad que, si aumenta el amor de Dios, crecerá la adhesión volitiva del hombre al querer divino. Varía el método para obtener ese aumento, mas en todo caso el Director de almas, sin imponer su propio modo de pensar, ayudará a la criatura a ser dócil respecto de las inspiraciones divinas.

A. SEGOVIA

SCHAACK, J., *Saint Ignace, prêtre*: NouvRevTheol 78 (1956) 243-261; 388-401.

Para reencontrar la verdadera fisonomía de San Ignacio hay que buscarla en su línea sacerdotal. Así lo han intuído las artes plásticas en sus numerosas representaciones del Santo revestido con ornamentos litúrgicos. La primera parte del trabajo del P. Schaack marca el itinerario biográfico de Ignacio y sus compañeros hasta el sacerdocio.

En una segunda parte, desarrolla los principales aspectos de su espiritualidad sacerdotal: ardiente devoción a la Eucaristía. En la Misa, inserta Ignacio las decisiones de su labor apostólica. Amante de la liturgia como un monje, sacrifica el coro por ser fiel a su vocación, pero llora consoladamente, cuando reza su breviario.

El apostolado eucarístico de Ignacio queda expuesto en tercer lugar. El fomento de la frecuente recepción de sacramentos está embebido en la dirección espiritual de Ignacio y sus compañeros. Apostolado extremadamente audaz para su tiempo. Bajo el epígrafe *sacerdotem oportet praedicare*, sintetiza en este mismo capítulo todo el dinamismo catequético desarrollado por los primeros jesuítas, y la reorganización cristiana de la enseñanza en la *Ratio Studiorum*. Nota después la abertura social del apostolado ignaciano. Apostolado universal, pero subordinado fielmente al Vicario de Cristo. Esta fidelidad fué la semilla de una verdadera virginidad de la fe y también de calumnias y persecuciones.

El último capítulo refleja la gran ayuda que representó para el sacerdocio católico Ignacio y su obra. En la mente del fundador, el jesuíta debía ser un sacerdote modelo, sacerdote reformado, en medio de un ambiente eclesiástico decadente. Los *Ejercicios Espirituales* influyeron notablemente en esta tarea de santificación sa-

cerdotal. La organización sólida de sus propios Seminarios y Universidades y la influencia de las *Constituciones* y la espiritualidad ignaciana en no pocos Institutos religiosos son otros tantos puntos de la aportación de Ignacio al mundo eclesiástico. Finalmente alude al relieve que este carácter y apostolado sacerdotal tuvieron para Ignacio en las *Constituciones, Fórmula del Instituto* y vida.

Documentada síntesis la del P. Schaack, que nos proporciona una visión compendiosa de la vida y obra ignaciana desde el ángulo privilegiado de su sacerdocio.

P. I. C.

SOLANO, J., *El carácter de «oposición» en el seguimiento de Cristo*: Greg 37 (1956) 484-506.

Oposición quiere decir combate rudo, vencimiento, abnegación, ir contra nosotros, *hacer contra* el demonio, el mundo, el propio hombre. El autor amplifica en especial la oposición al mundo, inculcada por Ignacio a los novicios y estudiantes jesuítas y al ejercitante ya casi desde el principio de su retiro, oposición sobre todo en lo tocante a la *honra* vana.

La siguiente sección nos ofrece las fuentes de estas enseñanzas ignacianas: *Imitación de Cristo*, tal vez el *Ejercitatorio* de García de Cisneros. *Vita Christi* de Lodulfo de Sajonia, *Leyenda Aurea* de J. de Vorágine. Además influyó la experiencia personal del Santo. La fundamentación teológica de la *oposición* es bíblica, concretamente neotestamentaria: Evangelio, Pablo, Juan... Finalmente, tal oposición es necesaria: hay que insistir en la humildad contra la soberbia, nacida de la inclinación al mal en el hombre; es discreta en su realización externa y no meramente negativa: conduce a decir un absoluto *amén* de entera fidelidad a Aquél, en quien todas las promesas divinas *son el Sí* (2 Cor. 1, 20).

A. SEGOVIA

SUQUÍA A., *Las reglas para sentir con la Iglesia en la vida y en las obras del Cardenal Gaspar Contarini* (1483-1542): ArchHistSocIes 25 (1956) 380-395.

Véase más arriba: **Contarini**, pag. 430s [4s].

TRUHLAR, K., *Die Teilnahme der ganzen Seele am mystischen Leben beim hl. Ignatius u. in der klassischen Mystik*: Greg. 37 (1956) 542-556.

A pesar de ciertas expresiones de Sta. Teresa, S. Juan de la Cruz, María de la Encarnación..., se puede afirmar que la mística clásica admite, como hecho ordinario, la intervención del discurso, la fantasía y los sentidos en el estado místico, si bien hay menos puntos de apoyo para el análisis de la calidad de tal participación. Este estudio facilita la inteligencia de dicho fenómeno en la mística ignaciana. Sin embargo, Truhlar se puede decir que no toca esta segunda cuestión, que parecía ser el complemento natural de la primera. Por lo demás, el trabajo está bien documentado, es interesante y presenta conclusiones discretamente matizadas.

A. SEGOVIA

VAN ROO, W. A., *Law of the Spirit a. Written Law in the Spirituality of St. Ignatius*: Greg 37 (1956) 417-443.

Ante todo, se hace resaltar la primacía de la dirección del Espíritu Santo en la espiritualidad ignaciana, ya en los *Ejercicios* (obción del espíritu, actitud del ejercitante ante ésta), ya en las *Consjetivo de ellos*, función del Director, que no debe impedir la ac*tituciones* (preferencia de la ley interior del Espíritu sobre toda exterior constitución). En segundo lugar, reflexión teológica. Lo principal en la Nueva Ley, según el Angélico 1-2, q. 106, a. 1, es la gracia del Espíritu Santo. La Escritura del Evangelio dispone y ordena al uso de esa gracia. En la Nueva Ley se armonizan a la vez la libertad y la obediencia. El cristiano es libre, no porque no esté sujeto a la Ley divina, sino porque mediante un hábito bueno se inclina a cumplir lo que ordena la ley divina (S. Th., in epist. 2 ad Cor., c. 3, lect. 3: cf. 2-2, q. 108, a. 1, ad 2). El temor hace siervos, el amor de caridad da la libertad de los hijos de Dios. Toda sociedad pide obediencia, pero cuando el cristiano obedece con espíritu de amor, siguiendo el impulso de la gracia, preserva, en el acto mismo de obediencia, la verdadera libertad espiritual. El religioso, conformando su voluntad y juicio con el querer y juzgar del Superior, se conforma con la más alta norma de toda buena voluntad y juicio que es la eterna Bondad y Sapiencia (S. IGN., *Const.* P. 3. c. 1. 23). La disposición indispensable para ser hombre espiritual, es el liberarse de la tiranía de las pasiones desordenadas. Sin equilibrio interior (indiferencia) no hay docilidad a las inspiraciones del Espíritu Santo, docilidad que, armonizada con la prudencia humana, constituye un bello ideal, reflejado en la vida de Ignacio y en la

de Javier para quien en la Compañía que es Compañía de amor, sólo el amor debería ser la norma.

A. SEGOVIA

Laínez

GALLEGO, J. M., S. I., *Diego Laínez y el cambio de Besanzón. Un dictamen del P. Diego Laínez sobre moral financiera*: ArchTeolGran 19 (1956) 5-54.

Se estudia el parecer de Laínez publicado por el P. Grisar en *Iacobi Lainez Disputationes Tridentinae*, 2, Innsbruck 1886, pag. 327-321. El estudio es amplio y se ambienta este escrito de Laínez en sus circunstancias históricas, sociales y económicas. Se expone el parecer de Laínez sobre el cambio de Besanzón y se hacen unas reflexiones sobre él. Termina este concienzudo estudio con unas conclusiones en las que se sintetiza la posición de Laínez en este problema y en la vida económica en general. El presente trabajo puede servir de orientación y estímulo para la historia y el estudio de la moral económica, cuya necesidad se siente en nuestros días de manera peculiar. Laínez, como otros moralistas del XVI y XVII: Molina, Lesio, Mercado... estudiaron sobre el terreno los problemas económicos, y aplicaron su ciencia moral a los casos concretos que tenían entre manos los hombres de su tiempo.

E. MOORE

Lutero

BIZER, ERNST, *Zum geschichtlichen Verständnis von Luthers Schmalkaldischen Artikeln*: ZeitKirchGesch 67 (1955/56) 61-62.

HANS VOLZ (*Luthers Schmalkaldische Artikel und Melanchthons Tractatus de potestate papae* e Introducción a la nueva edición de los *Bekenntnisschriften der evangelischlutherischen Kirche*), presenta, según el autor, el siguiente cuadro: Lutero preparó sus artículos con vistas a determinar claramente hasta qué punto se podría ceder en el futuro Concilio de Mantua. Esos artículos fueron aprobados y suscritos por los teólogos de Wittenberg. El Príncipe Elector quería unir dichos artículos a la *Confessio Augustana* y a la *Apología*, como parte de este conjunto de escritos confesionales. Melanchton intrigó en Esmalkalda contra el plan del Elector, mien-

tras que Lutero por su enfermedad no pudo defender su causa. Sólo algunos firmaron los artículos, como expresión de su convencimiento personal, pero no como *Confesión oficial*.

Con esta descripción está fundamentalmente de acuerdo Bizer, pero puntualiza algunas particularidades:

1. El Elector quería que los artículos formasen parte de la Confesión protestante, para que sirviesen de base a la discusión, si se asistía al Concilio de Mantua, cosa que no deseaba, o en el caso de que se celebrase un contraconcilio.

2. Las prevenciones de Melanchton contra los artículos, como posibles suscitadores de controversias internas, sobre todo por la doctrina sobre la Eucaristía y el papado, eran participadas por otros muchos representantes.

3. La narración de las deliberaciones en Esmalkalda, por ser demasiado escueta, da una impresión inexacta de los hechos. Bizer narra de nuevo esos hechos, haciendo notar, sobre todo, que Melanchton no había entendido el sentido de las correcciones de Lutero en su artículo sobre la Eucaristía, y que éste estaba lejos de querer remover con dicho artículo las controversias intestinas sobre el tema.

M. SOTOMAYOR

BUCHANAN, H., *Luther and the Turks* 1515-1529: ArchRefGesch 47 (1956) 145-160

Lutero se oponía a las Cruzadas contra los turcos, cuya invasión consideraba como un castigo de Dios, al que no podía oponerse el Papa con la fuerza armada. La manera de librarse de ese azote era la reforma de la Iglesia y la mejora de las costumbres. Así hablaba en 1518. La guerra contra los turcos nunca debía hacerse bajo la dirección de la Iglesia. En 1528-1529 exhorta a empuñar las armas contra el Papa y contra los turcos. En este caso se trataría, no de cruzada, sino de guerra justa.

M. SOTOMAYOR

WEIJENBORG R., *Miraculum a Martino Luthero confictum explicatne eius Reformationem?*: Ant 31 (1956) 247-300.

El autor trata de demostrar, con razones poco convincentes, que Lutero fingió un hecho extraordinario, el de la tempestad en el camino de Erford a Gotha, para poder entrar en la vida monástica,

que deseaba, según el autor, por razones puramente humanas. El remordimiento por esa grave ficción le condujo a la herejía, en su pretensión de encontrar una doctrina que le tranquilizase.

M. SOTOMAYOR

Luzzato

BIGARÉ C., S. I., *Une synthèse juive de spiritualité*: RevAscMyst 32 (1956) 329-333.

Presentación del libro de M. H. LUZZATO, *Le sentier de rectitude*, traducción francesa de la obra del autor judío, que fué publicada en Amsterdam el 1740, como iniciación, que puede llamarse clásica, a la vida espiritual. Algunos pasajes se podrán parecer al Principio y fundamento de S. Ignacio y a los exámenes que el Santo recomienda.

M. NICOLAU

Macedo

CEYSSENS L. O. F. M., *François de Saint-Augustin de Macedo. Son attitude aú début du Jansénisme*: ArchFrancHist 49 (1956) 241-254.

Véase más adelante: **Jansenismo**, pag. 477 [51].

Malebranche

BRUNNER F., *La visión en Dieu chez Malebranche*: RevTheol Phil 6 (1956) 29-35.

El artículo de F. Brunner está escrito a propósito del libro de M. GUEROULT, *Malebranche I. la visión en Dieu*, Paris 1955. La fusión del agustinismo y el cartesianismo lleva a Malebranche a una aporía que M. Gueroult pone de manifiesto, sobre todo, al analizar el concepto de «extensión inteligible» que, por una parte, es la idea que Dios tiene de los cuerpos y, por otra, es la realidad eminente y divina de los cuerpos, o la perfección en Dios de la que proceden los cuerpos a diferencia de los espíritus. La extensión inteligible es a la vez espíritu y materia, espíritu e idea: espíritu, en cuanto idea de la extensión, materia, en cuanto extensión inteligible. Por muy inteligible e inmaterial que sea esta extensión inteligible, no por

eso deja de ser una perfección extraña al pensamiento y de otro género que él. La fuente del mal que sufre la filosofía de Malebranche es, en definitiva, el dualismo cartesiano. Si la materia y el espíritu son dos substancias heterogéneas, ¿cómo puedo yo tener una idea, aunque sea innata, de la materia? El que un autor que pretende apoyarse en razonamientos claros y precisos llegue a un sistema tan poco consistente desde el punto de vista racional, lo atribuye Gueroult a la intuición mística de Malebranche, que le ha llevado a una ilusión. La coherencia de su sistema es puramente impresionista y no resiste el análisis de detalle. Procede más de la intuición mística que de la continuidad del razonamiento. F. Brunner, en cambio, opina que, aunque la disposición mística le ha impedido conceder a las dificultades racionales la atención requerida, el fundamento último de su error es el recurso inoportuno a la razón, en concreto, a la mala razón que es el dualismo cartesiano.

R. FRANCO

S. María M. de Pazzis

ERMANNO DEL SS. SACRAMENTO. O. C. D., *I manoscritti originali di S. Maria Maddalena de'Pazzi*: EphemCarm 7 (1956) 323-400.

Descripción de los códices manuscritos donde las Hermanas anotaron las palabras de esta santa (1566-1607), pronunciadas durante los éxtasis con que era favorecida. El autor estudia los libros *de'quaranta giorni, de'colloquii, delle revelationi e intelligentie, della probatione, della renovatione della Chiesa;* y completa su trabajo con los *Avisos* dados por Santa María Magdalena de Pazzi, y con las *Cartas a familiares*. Establece después el valor sobrenatural de estos éxtasis y el valor crítico e histórico de estos manuscritos, sin dejar de considerar sus defectos literarios; para terminar, previo el recuento de las ediciones, con la conclusión de que «falta todavía una edición crítica y completa de los manuscritos».

M. NICOLAU

ERMANNO DEL SS. SACRAMENTO, O. C. D., *Los éxtasis de S. María Magdalena de'Pazzi*: RevEspir 15 (1956) 184-198.

Descripción sumaria de los éxtasis de la Santa, que el autor se propone estudiar después psicoteológicamente. En el presente trabajo se ocupa de la preparación y comienzo de los éxtasis, de las

palabras y movimientos, que en ellos tenía la Santa, del efecto que producían en las otras religiosas. Concluye admitiendo la naturaleza sobrenatural de los mismos.

M. NICOLAU

Melanchthon

HANS VOLZ, *Beiträge zu Melanchthons und Calvins Auslegungen des Propheten Daniels*: ZschrKirchGesch 67 (1955/56) 93-118.

Minuciosa demostración de que el comentario sobre Daniel, que Melanchthon trató de imprimir en 1529, quedó inédito, a causa de la conducta del rey Fernando, hermano de Carlos V. Se imprimió, sí, un primer pliego que en la primera de sus ocho páginas anunciaba: *Danielis enarratio. Praefatio ad regem Ferdinandum.* Authore PHILIPPO MELANCHTHONE. Haganoae apud Johan. Sec. Anno MDXXIX Pero de ahí no pasó. Las pruebas son concluyentes. Como también concluye Volz, con toda lógica, que el comentario estaba hecho y su edición decidida y empezada. Pero como Melanchthon trataba de ganar con ella al rey Fernando para su acariciada idea de una asamblea que resolviera democráticamente las diferencias religiosas entre católicos y protestantes, y el rey por aquella fecha se negó absolutamente a condescender, Melanchthon abandonó su propósito que con toda claridad expresaba en la *Praefatio* al rey Fernando publicada en el cuaderno primero. Tal vez Melanchthon, cuando en Wittenberg editó su comentario a Daniel en 1543, utilizó sus trabajos preparados para 1529. En ambas ocasiones fué la amenaza de los turcos contra Occidente la que le movió a ello. Gran lástima la pérdida de la obra de 1529, porque Lutero en 1530 adelantó a su edición de Daniel en alemán, un prólogo en que comentaba los capítulos 9 y 11 de Daniel, y sería de gran interés comprobar la contribución que Melanchthon aportó al ex monje en su trabajo. Consta, por otra parte, que Melanchthon aprovechó grandemente un comentario —hoy perdido— del franciscano Juan Hilten, muerto hacia 1500 y considerado como precursor de la Reforma. Finalmente Volz nos descubre que en la edición francesa, hecha en 1553 por el impresor ginebrino Jean Crespin del comentario a Daniel de Melanchthon y del prólogo de Lutero arriba mencionado, se añadió un «*Argument du livre des revelations du Prophete Daniel faict par*

M. Jean Calvin», breve escrito que Volz transcribe y que ha pasado inadvertido a los editores de las obras de Calvino, por haber sido insertado en la edición citada sin consignar su título en la portada.

R. CRIADO

Molina

RABENECK, J., S. J., *Grundzüge der Prädestinationslehre Molinas*: Schol 31 (1956) 351-369.

En el problema de la predestinación a la gloria *ante aut post praevisa merita* no se puede negar que el sistema de Molina difiere radicalmente, tanto del bañezianismo, como del congruismo. También es, en cierto sentido, distinto su sistema del sistema de predestinación *post praevisa merita*, pero se puede reducir a éste. La terminología es, sin embargo, distinta. El concepto de predestinación de Molina se refiere, como en S. Agustín, en primer lugar, a los medios y no a la bienaventuranza, como en los seguidores de Molina. Esto puede explicar, en parte, las confusiones a que ha dado lugar su doctrina. Molina no hace, además, mucho hincapié en el hecho de que la voluntad absoluta de Dios de dar la gloria sea *post praevisa merita*.

Pero, no obstante su coincidencia fundamental con el sistema de la predestinación *post praevisa merita*, el sistema de Molina tiene, a juicio del P. Rabeneck, algunas ventajas sobre este último:

1. Molina acentúa la libertad de Dios en la elección de este orden concreto, más de lo que se suele acentuar en el sistema que se llama *Molinismo puro*, en el que esta libertad, naturalmente, no se niega, pero tampoco se pone de manifiesto, sino implícitamente, al hablar de la gratuidad de la primera gracia y del conjunto de ellas que el hombre no puede merecer. La cosa, por tanto, se enfoca en este sistema, más desde el punto de vista del hombre, que desde el punto de vista de Dios.

2. Molina hace resaltar el pensamiento de la elección, puesto que Dios, independientemente del comportamiento futuro de los hombres, eligé el orden en el cual, según su presciencia, éstos precisamente se han de salvar.

3. También aparece más claro en la doctrina de Molina el especial amor de Dios a los predestinados, pues es una especial mues-

tra de amor el haber escogido un orden, en el cual sabía que habían de cooperar a su gracia y salvarse.

El problema que queda por solucionar a Molina no es el de la libertad humana, que defiende suficientemente, sino el de la voluntad salvífica universal. Dios conocía, antes de escoger este orden concreto, que de hecho algunos no habían de cooperar a su gracia, y se habían de perder. Dos cuestiones hay que distinguir aquí: ¿Por qué ha obrado Dios así? ¿Es esto contra la voluntad salvífica universal?

A la primera pregunta responde Molina que esto es un misterio insondable. A la segunda, en cambio, responde que un acto de la voluntad, la voluntad salvífica universal, no se suprime más que por otro acto de la voluntad, y no por un acto del entendimiento. La elección de un determinado orden, en el que no todos se salvan, no sería contra la voluntad salvífica universal, sino en el caso en que los medios elegidos fueran el único factor decisivo, para determinar quién se salva y quién no.

El misterio de la predestinación lo pone, por tanto, Molina, en la elección del orden. Y este misterio nos hace sospechar que la diferencia entre la sentencia de los congruístas y la de los molinistas puros con relación a la predestinación no es tan grande como a primera vista pudiera parecer. En realidad se reduce a la respuesta a la primera pregunta que se plantea Molina: ¿Por qué ha escogido Dios este orden? Molina responde: No lo sabemos. Los congruistas responden: Para salvar a los predestinados. El P. Rabeneck no deduce esta consecuencia, pero esto es tal vez otra de las causas por las que la sentencia de Molina no se ha podido clasificar bien ni en un sistema ni en el otro.

R. FRANCO

Molinos

ELLACURÍA BEASCOECHEA J., *Reacción española contra las ideas de Miguel de Molinos* (I): RevEspir 15 (1956) 439-461.

Estudio histórico-teológico que comprende una síntesis de la vida e ideología de Molinos, en particular de las proposiciones condenadas por Inocencio XI.

M. NICOLAU

Nadal

HOSTIE R., S. I., *Méditation et contemplation d'après le Père Jérome Nadal*: RevAscMyst 32 (1956) 397-419.

El autor quiere estudiar la diferencia que Nadal establece entre meditación y contemplación, siguiendo, sobre todo, las *Adnotationes et Meditationes in evangelia...*, que nos dejó el célebre Visitador. Después de proponer algunas frases de estas meditaciones con la palabra *meditari* o con sus derivados, el R. P. cree poder proponer las siguientes definiciones: «meditación es toda forma de oración, en que predomina el esfuerzo de la reflexión personal; contemplación es toda forma, en que predomina la toma pasiva del sujeto (l'emprise du sujet l'emporte)».

Más precisas y auténticas nos parecen las definiciones del mismo Nadal, que el autor conoce, y nosotros habíamos citado (*Jerónimo Nadal* pag. 234), al estudiar lo que Nadal entiende por contemplación: «...la meditación, la cual es un discurso y ejercicio para llegar a la cosa de que se trata. Y la buena meditación para en contemplación, que es tener firmeza en lo que se piensa y quasi una presente inteligencia y visión espiritual de lo que se trata». Y en otra parte: «la contemplación es, cuando todo se mira junto por lo que ha precedido...».

El P. Hostie, examinando los pasajes de las *Meditationes*, en que Nadal emplea el término *contemplari*, considera las diferentes clases de contemplación que el P. Nadal tiene ante la vista, y reconoce que la definición nataliana antes dada («tener firmeza en lo que se piensa y quasi una presente inteligencia y visión espiritual...») se puede aplicar a todas esas clases o grados de contemplación; y atestigua la experiencia en la oración ordinaria y en la mística que tuvo el autor de las *Adnotationes*.

M. NICOLAU

Possevino

WOLTER, H., *Antonio Possevino* (1533-1611). *Theologie und Politik im Spannungsfeld zwischen Rom und Moskau*: Schol 31(1956) 321-350.

Una interesante síntesis de la múltiple actividad de esta gran figura del Renacimiento italiano y de la Compañía de Jesús, con especial atención a sus trabajos políticos, sobre todo en Rusia. Possevino emprendió siempre sus misiones diplomáticas con espíritu

apostólico y de servicio ignaciano a la Santa Sede, teniendo como última mira la propagación de la verdadera fe y la unión de los separados. Particular interés ofrece el artículo por el desarrollo que en él se hace del método apologético-unionístico de Possevino, resaltando, además de las muchas cualidades del legado pontificio, un buen acervo de experiencias útiles aun en nuestros días. Sin disimular la verdad íntegra de la Iglesia católica, a veces, en la manera, pagando tributo también al estilo polémico de su época, Possevino procede hábilmente en su exposición, partiendo de los dogmas y verdades comunes a católicos y separados, y demuestra una gran comprensión con respecto a la diversidad de ritos y costumbres.

M. SOTOMAYOR

Quiñones

JUNGMANN, J. A., S. I., *Warum ist das Reformbrevier des Kardinals Quiñones gescheitert?*: ZschrKathTheol 78 (1956) 98-107.

El breviario de Quiñones, que para el rezo no coral pudo ser concedido desde 1535 hasta la reforma de S. Pío V en 1568, salvo breve interrupción en tiempo de Paulo IV, tuvo grande oposición en Juan de Arce, teólogo de Trento, que parece influyó en crear ambiente contrario entre los PP. del Concilio. Se agrega la división que este breviario introducía entre los católicos, en tiempos de herejías; y que, adoptado a veces para el oficio coral, entonces provisto de rentas y beneficios notables, más que hoy día, ese servicio del coro en nombre de la Iglesia se disminuyera con extrañeza de los fieles, en aquellos que por particular oficio tenían que dedicarse a él. Influyó también para retirarlo la oposición de la Sorbona y diferentes errores históricos sobre el origen de los tres nocturnos de Maitines, etc.

M. NICOLAU

Rapine Pascal

JULIEN-EYMARD D'ANGERS, O. F. M. CAP., *Le désir naturel du surnaturel: Jacques d'Autun* (1649)... EtFranc 7 (1956) 45-62.

Véase más adelante: **Natural y Sobrenatural**, pag. 472 [46].

Ruiz de Montoya

SEGOVIA A., *La generación eterna del Hijo de Dios y su enunciado verbal en la Escolástica. Síntesis de Ruiz de Montoya*: Arch TeolGran 19(1956) 151-234.

¿Cómo se expresa mejor la eterna generación del Hijo: con el presente *nascitur* o con el pasado *natus est?* Sobre esta cuestión en la literatura patrística escribió el autor en RevEspTeol 8 (1948) 385-407. Allí se explicaban las diversas soluciones hasta llegar a la fórmula de S. Agustín que, a través de S. Gregorio Magno, iba a tener tanto influjo en la Escolástica: *Filius semper natus. Semper* para indicar la actualidad, y *natus* para señalar la perfección del acto generativo eterno.

Ahora en el artículo reseñado de Archivo se recorren los pasajes de los principales escolásticos, en que se toca el tema. Los más simpatizantes con el empleo del presente, siguiendo el sentido origeniano, son Abelardo, Durando, aunque no de modo exclusivo, y Estio, pero en general se adopta la fórmula agustiniana, y, aun aquéllos que prefieren la de Orígenes, vienen a conceder la licitud del empleo del pasado, debido a la índole de lo eterno que incluye o coexiste con las diferencias de los tiempos.

A partir de Alejandro de Halés y de S. Buenaventura, la discusión se estructura más bien en plan filosófico, donde se engloban sentencias de Aristóteles, Avicena y el Pseudo-Dionisio. En la preferencia por la fórmula *semper natus*, fuera de la autoridad de S. Agustín, influye la consideración práctica, antiherética y el esfuerzo de acomodación a lectores menos cultos que más fácilmente podían hallar tropiezo en el uso del presente. El eclecticismo de Ricardo de Mediavilla y Durando, el proponer el giro complejo: *pater generat genitum ab aeterno*, es una excepción en el conjunto de la Escolástica. La exposición en Ruiz de Montoya viene a ser la síntesis más jugosa y ponderada de los diversos aspectos del tema. Es de notar, por una parte, el peso de autoridad que concede a los escolásticos y, por otra, la importancia que da al argumento de razón teológica. A. SEGOVIA

Seripando

OLEGARIO GARCÍA DE LA FUENTE, O. S. A., *El canon bíblico en el Concilio de Trento, según Jerónimo Seripando*: CiudDios 169 (1956) 35-72.

La intervención de Jerónimo Seripando en Trento, por lo que al Canon de las Sagradas Escrituras se refiere, fué señalada. Y aunque ya existían trabajos, en que sustancialmente se estudia esa intervención, el P. Olegario García de la Fuente lo hace ahora en uno de conjunto, que a la vez sigue el desarrollo de las reuniones conciliares y analiza el breve escrito compuesto para aquella ocasión por el entonces solamente General de la Orden agustiniana, luego Cardenal de la Santa Iglesia.

En la primera parte (pp. 35-48) los datos que aporta son, en su gran mayoría, los conocidos por trabajos precedentes. En cambio, en la segunda (pp. 48-71), su estudio será más provechoso, porque hace un análisis minucioso del escrito *De libris S. Scripturae* (CT XII, 483-496). Esto tiene la utilidad de dar con más relieve la doctrina de Seripando. La cual, si bien en ese tratado aparece engalanada con mayor erudición y conocimiento de las fuentes, que lo que podía apreciarse en las mismas discusiones conciliares, no deja de presentarse con la vacilación, confusiones e inconsistencia, que ciertos estudios del problema habían anteriormente notado.

Es cosa clara que Seripando, y con él algunos, muy pocos Padres de Trento, no trataban de negar la inspiración de los libros contenidos en el Canon florentino. Pero en sus expresiones, al abogar por una distinción de libros sagrados, unos canónicos y auténticos (= sagrados y además fe-hacientes en las controversias dogmáticas), y otros sólo canónicos (= sagrados pero no fe-hacientes en esas controversias, sino sólo útiles para la edificación de los fieles) y eclesiásticos, hay esa imprecisión, inconsistencia y vacilación que hemos apuntado antes de ahora y ahora repetimos. Las palabras del mismo Seripando, aun en el tratadito, lo demuestran. Porque, cuando vg. se objeta él que, siendo inspirados todos los libros del Canon, no debe hacerse distinción en su autoridad, da una respuesta que es imprecisa e inexacta: «¿Quién ignora que los dones del Espíritu Santo son diversos? No dió a los autores de estos libros sino el don de escribir la doctrina y regla de las costumbres. En cambio, a aquéllos les dió el don de escribir la doctrina y regla de la fe». Aparte de que es una inexactitud negar *de hecho* a los deuterocanónicos doctrinas dogmáticas (piénsese vg. en Sabiduría, y Macabeos), el diverso objeto material, como lo reconoce el P. Olegario, no afecta en lo más mínimo a su autoridad. Pero Seripando añade: «y además ¿no es cierto,

como dice Ambrosio, que la verdad, dígala quien la diga, proviene del Espíritu Santo?, y no obstante, con las verdades que hay en Platón no se convencen los herejes». Palabras, otra vez, inconsistentes y poco precisas, aunque en el fondo asoma la verdadera doctrina de que los herejes, que admiten libros inspirados, sólo se rendirán ante los testimonios tomados de aquéllos que crean verdaderamente inspirados. Por tanto, la razón de la distinción hay que buscarla en otra parte, en fines de carácter puramente práctico, y creemos, igualmente que el P. Olegario, que Seripando la buscaba a veces, en ese orden práctico de la controversia con los que no admiten sino el canon judío restringido. (Cierto es, sin embargo, que Seripando no hace muchas alusiones a ellos, y su posición respecto a los libros discutidos del Nuevo Testamento, hace pensar que, cuando Seripando habla en general de libros canónicos y auténticos, como de quienes, además de estar en el Canon, son suficientes por sí para confirmar los dogmas de la fe, no mira precisamente al fin apologético de confutar a judíos y herejes, sino sencillamente a pruebas válidas de la fe cristiana, en cuyo caso vuelve a aparecer la afirmada imprecisión vacilante en los conceptos). Pero también creemos, después de haber estudiado la materia en dos épocas distintas, que a veces tenía imprecisión y confusión en sus conceptos sobre ello.

Valga para prueba un ejemplo. Al exponer Seripando en su escrito la opinión de S. Jerónimo —el cual, como es hoy indiscutido, ciertamente negó la inspiración de los deuterocanónicos muchas veces, aunque otras estuviese incierto y vacilante y aun, en algunas, pareciese admitir su inspiración— se propone la siguiente objeción con motivo de lo que S. Jerónimo dice de los libros de Tobías y Judit: «Una duda surge aquí: ¿cómo Jerónimo enumera esos dos libros entre los hagiógrafos, siendo así que en el prólogo galeato los excluyó de los hagiógrafos y totalmente del canon? ¿Cómo, asimismo, el libro de Tobías, si se le elimina del catálogo de escrituras divinas, se le enumera con los hagiógrafos, que tienen el tercer puesto entre las divinas escrituras como se dice en el prólogo galeato?» Limitándose —y con razón— a mencionar la solución de algunos, que se refugiaban en un error de copista, Seripando responde: «Pero yo juzgo que los hagiógrafos son de dos clases: quaedam divina, et sunt ii libri, quos Hieronymus in prologo galeato tertio loco memorat post libros 5 legis et prophetarum

quaedam vero hagiographa, tantum non divina propterea, quod sanctam contineant doctrinam, verum non canonica, neque quorum testimoniis in contentionibus standum sit. Talis est liber Tobiae apud Hieronymum, de quo ait, quod secatur de catalogo; talis est Judith, de quo ait, quod eius auctoritas, etc.»

Después de recorrer los testimonios antiguos, que, para su acariciada distinción de los libros dentro del canon, creía Seripando hacer al caso, establece las siguientes conclusiones: «Conclusio prima. Libri omnes, qui nunc in Veteris Testamenti canone continentur, tamquam canonici et authentici approbantur, hoc est, quorum auctoritas valeat ad confirmanda ecclesiastica dogmata, praeter libros Tobiae, Iudith, Sapientiae, Ecclesiastici, Maccabaeorum, duos ultimos Esdrae, Baruch. Conclusio secunda. Libri, quos excipimus, tamquam canonici et ecclesiastici approbantur, legendi scilicet ad aedificationem plebis, non autem tamquam authentici, hoc est tanquam sufficientes per se ad confirmanda dogmata ecclesiastica». Esperaríamos una declaración explícita —tanto más natural y exigida por las discusiones conciliares— del carácter divino de dichos libros, pero no la encontramos. En cambio, no aparece la alusión a los fines apologéticos, vg. con los judíos.

Cuando Seripando define a los libros de segundo grado como canónicos, sí, pero no auténticos, sino eclesiásticos, es decir, no suficientes por sí para confirmar los dogmas de nuestra fe, aunque sí útiles para la edificación de la plebe cristiana, nunca habla, al menos explícitamente, de confirmar nuestra fe sólo en el campo de las controversias con los judíos y otros acatólicos (excepción el texto aducido arriba hablando de S. Ambrosio).

Otros indicios de imprecisión y confusión pueden reconocerse en el diverso procedimiento que Seripando usa con los deuterocanónicos del Nuevo Testamento. Al tratar de éstos, su distinción de los protocanónicos no la hace Seripando atendiendo a si tienen, o no, autoridad para confirmar los dogmas eclesiásticos, sino a si de ellos se dudó alguna vez en la Iglesia y si esas dudas quedaron superadas.

Ni favorece más al hecho de que Seripando tuviera completa claridad en la materia, la cita que hace de S. Agustín al comienzo de su trabajo: «Nostrum est considerare, *quibus* vel hominibus vel *libris credendum sit ad colendum recte Deum, quae una est salus*», a la cual añade, declarándonos su propia posición: «Propterea *in hac una consideratione positus* de libris sacrae scripturae Veteris

Testamenti dico...» (CT XII, 483-484). Por lo demás, el uso abundante que hace de citas jeronimianas, no es lo más aquietador en orden a pensar que Seripando, en su esfuerzo por salvar la distinción de libros —que no sería, si hubiera prevalecido, sino un recuerdo arqueológico de algo ya enteramente superado—, tuviera del todo claras siempre las ideas, ya que S. Jerónimo en numerosos pasajes, y aun en varios de los mismos aducidos por Seripando, no piensa siquiera en la distinción seripandiana, sino en la negación neta de la inspiración para los deuterocanónicos.

Pudiéranse alargar mucho más las pruebas que hacen pensar lo que venimos diciendo. Seripando no parece tuvo, en todo el desarrollo de las discusiones conciliares, una idea enteramente clara y consecuente sobre la distinción de libros dentro del canon. Ni juzgamos se pueda considerar ofensivo, para el gran hombre de Iglesia que fué Seripando, semejante deficiencia. Para quienes conozcan las sesiones tridentinas, y, en el caso, ésta cuarta, no es un escándalo ver que hombres insignes no tuvieron desde el primer momento claridad de ideas en los temas que se presentaban a discusión —a veces sin tiempo para estudiarlos previamente a la primera vista— sino que la fueron adquiriendo en el decurso de los debates, en la reflexión subsiguiente a las discusiones, en las disputas privadas. Piénsese, vg. en la confusión reinante durante la elaboración del tema —conjunto con el nuestro— *Tradición*.

Por lo que hace a nuestro tema, fué providencial que en las resoluciones del Concilio no tuviera eco ninguno la tendencia de Seripando y poquísimos más, manifestada desde la 2.ª Congregación General de 12 de febrero. Así escribíamos ya en 1945 (Razón y Fe p. 160), sin que haya contradicción alguna entre esta frase, que se refiere a la resolución definitiva del Concilio, y el hecho, igualmente consignado por nosotros (ibid. pp. 161, 166s, espec. nota 47.ª, 169-170) de la insignificante, aunque repetida oposición, levantada intermitentemente por Seripando y los muy pocos que le seguían, en reuniones posteriores y aun en las inmediatas a la definitiva de 8 de abril.

No es ahora ocasión de alargarnos en esta apreciación del tema en sí mismo y de su exposición por el P. García de la Fuente. Ésta es meritoria cómo y por lo que arriba apuntamos. Pero, a nuestro juicio, adolece de empeño excesivo por salvar la perfección omnímoda de la doctrina de Seripando. Muy grande es, creemos, la gloria con que brilla el hermoso cielo del ilustre General de los Agus-

tinos y luego Cardenal de la S. I. Romana y presidente del Concilio, para que la anulen unas cuantas nubecillas que surcaron transitoriamente por sus espacios. La distinción entre los libros no había servido generalmente en el decurso de la historia eclesiástica sino para confusión perniciosa. Trento la eliminó para siempre evitando así un equívoco peligroso cuando no un error manifiesto.

Unas advertencias sobre puntos particulares. El P. García de la Fuente dice (p. 44) que en la Congregación de 23 de marzo el Obispo de Senigaglia pidió la distinción de libros. No es exacto. Trataba sólo de libros apócrifos (CT I, 521 con la nota del editor). Igualmente es inexacto del Obispo de Palermo, que no pidió sino añadir al decreto las palabras honoríficas con que los Concilios Laodiceno y Romano confirieron autoridad a los libros, u otras aún más honoríficas, porque, decía, «et favores sunt ampliandi potius quam restringendi» (CT I, 521 lin. 23-24). De modo que en esta Congregación sólo reclamaron la distinción Angel Bonucci, General de los Servitas y Juan Fonseca, obispo de Castellammare. Seripando no la pidió expresamente, pero su protesta contra el anatema, tal como se le quería fulminar en el decreto, llevaba implícito en el fondo su pensamiento sobre la distinción. Por ser tan pocos en esta Congregación los representantes de la distinción y sernos ya de sobra conocidos anteriormente, es por lo que al exponer nosotros el desarrollo de la reunión (art. cit. pág. 166s), no hicimos mención de lo conocido y sí mencionamos, a título de dato interesante para los estudios bíblicos, la objeción de algunos contra el modo de nombrar el Salterio, y también mencionamos, por ser más significativo, el intento —«falaz» le llamamos entonces, hoy lo llamaríamos igualmente, pero mejor «hábil» «diplomático»— de Seripando de suscitar la infeliz distinción. (Sobre este intento de Seripando cf. U. JEDIN, *Girolamo Seripando*, vol. 2.º Würzburg 1937 pág. 320).

R. CRIADO

A. Silesio

TARRACÓ, JAIME, *Angelus Silesius y la mística española*: Anal SacrTarr 29 (1956) 95-114.

De este autor místico alemán (1624-1677), autor del *Cherubinischer Wandersmann* (1657) y de *Heilige Seelenlust* (1657), se estudian las fuentes españolas del primer libro y los paralelismos o

influjos de textos de S. Ignacio sobre la indiferencia; y de textos de Alvarez de Paz acerca del *amor dulcis, amor ligans, amor languidus, amor vulnerans, amor dilatans,* y acerca de la *resignatio* y el *somnus*. El estudio se realiza a través de la *Clavis mystica* de Maxim. Sandaeus, que conoció y manejó Angelus Silesius.

M. NICOLAU

J. Stegmann

GALLUS, T. S. I., *D. Josua Stegmann* († 1632) *Theologus lutheranus de B. Maria Virgine*: Mar 18 (1956) 125s.

En esta nota recoge T. Gallus unas interesantes citas del teólogo luterano Josua Stegmann († 1632), que M. Baumann, también luterano, hace en su obra *Sacrorum Analectorum tomus singularis*, Ulm 1665, a propósito de los *Tipos personales* de la Sma. Virgen. Para Stegmann María es la nueva Eva; tipos de María son también Rebeca, Abigail y Ester. María, mucho más humilde que Abigail, la supera también por su exaltación como *Reina y Señora de los cielos y la tierra*. Se leerán con gusto estos bellos textos, debidos a la pluma de un teólogo luterano del siglo 17.

C. POZO

Suárez

BARTOLOMEI, TOMASSO M., O. S. M., *La contemplazione e l'estasi secondo Francesco Suárez*: DivThom (Pia) 59 (1956) 294-319.

Según Suárez, aun en la contemplación sobrenatural infusa, es absolutamente imposible la suspensión de toda operación actual en el entendimiento y en la voluntad; ya que la elevación mediante la gracia no priva al hombre de su propia operación. En el *viator* la contemplación natural y la sobrenatural ordinaria requieren el concurso de fantasmas; si falta tal cooperación de la fantasía, habrá un hecho *milagroso*. Suárez admite la posibilidad del éxtasis natural, aunque no puede ser determinado *directa e inmediatamente* por la libertad humana, si no interviene causa extrínseca. Mucho menos puede proceder de la voluntad humana el éxtasis sobrenatural.

M. NICOLAU

VILAJUSANA, S. S. I., *Poder de las fuerzas naturales para obtener la credibilidad natural y la fe adquirida según el P. Suárez*: ArchTeolGran 19 (1956) 55-95.

Después de unas nociones previas, trata el autor de la diferencia entre evidencia de credibilidad y evidencia de verdad; pero, aun después de esto creo que no queda perfectamente definido el concepto de *Credibilidad* en Suárez. El autor distingue dos credibilidades: una respecto al acto de fe adquirida y otra respecto al acto de fe infusa. El planteamiento de la cuestión en Suárez es: cómo es el juicio de credibilidad (especulativo) que precede al acto de fe sobrenatural. Y la respuesta es que es natural. El autor, por el contrario, distingue desde el comienzo una credibilidad natural y una sobrenatural, y se pregunta por la capacidad de la razón natural respecto a la credibilidad natural. Los textos en que Suárez afirma el carácter natural de la credibilidad, los usa el autor para establecer que la razón natural puede conocer con certeza la credibilidad natural (nn. 72-75). Lo único cuestionable es, si esta potencia es física o moral. Sobre ello aportan luz algunos textos del tratado *De gratia* (nn. 95-102), La última cuestión sobre la necesidad de la credibilidad natural y de la fe adquirida para la fe infusa parece más bien externa al tema general.

El trabajo se ciñe a la mera presentación (casi yuxtaposición) de textos. Un ejemplo de esto, insignificante pero sintomático, tenemos en el n. 117, en que el autor, repitiendo a Suárez, habla de «Gabriel». Hoy nos resulta demasiado familiar omitir su apellido Biel. El principal interés creo que está, en lo que los textos *De gratia* aportan al tratado *De fide*.

E. BARÓN

Gabriel Vázquez

PEREÑA VICENTE, L., *Importantes documentos inéditos de Gabriel Vázquez*: RevEspTeol 16 (1956) 193-213.

Continuando sus investigaciones sobre la historia de la Teología española, nos ofrece ahora D. Luciano Pereña Vicente una muestra magnífica de los resultados que alcanzan sus eruditos trabajos.

En la breve introducción que precede al estudio, nos dice, no sin satisfacción, el Sr. Pereña que son tres, y todos de transcenden-

cia, los códices que últimamente ha encontrado: uno del dominico Domingo Báñez, otro del agustino Juan de Guevara y el tercero del jesuíta Gabriel Vázquez. En este último fija exclusivamente su atención el autor. Nos describe el códice, nos hace la historia de los documentos en él contenidos, en cuanto le ha sido posible averiguarla, nos da una enumeración de los temas que esos documentos desarrollan y, como muestra de lo que ellos son y valen, reproduce al fin *El texto teológico de Auxiliis*. Consta este texto de tres capítulos, bastante breves, que sintetizan luminosamente tres puntos capitales de la gran «polémica sobre la gracia y la libertad que, según dice el autor, en aquel entonces agitaba las mentes próceres de la cristiandad».

Muy interesantes son también los *textos morales* que ponen de relieve, no sólo el talento, sino también el prestigio y la autoridad de que gozaba el P. Gabriel Vázquez en el campo de la Teología Moral, para resolver casos complicados de conciencia y problemas de alta transcendencia social y política.

Espléndido panorama el que ponen ante nuestra vista los *Documentos inéditos de Gabriel Vázquez*, que nos descubre en este trabajo D. Luciano Pereña Vicente.

F. Alonso Bárcena

Yves de Paris

Julien-Eymard d'Angers, O. F. M. Cap., *Naturel et surnaturel dans l'oeuvre d'Yves de Paris antérieure a la querelle janséniste* (1632-1638). *Étude du vocabulaire*: MelScRel 13 (1956) 63-80; 179-188.

Véase más adelante: **Natural y Sobrenatural,** pag. 472 [46].

3. Escuelas Teológicas

Agustinos

ANDRÉS MARTÍN, M., *Reforma y estudio de Teología entre los agustinos reformados españoles* (1431-1550): AnthAnn 4 (1956) 439-462

M. Andrés ha tomado sobre sus hombros la tarea de escribir la historia de nuestra Teología del siglo de Oro. El presente artículo constituye un importante capítulo. M. Andrés estudia la primera reacción más bien adversa a los estudios y, sobre todo, a los grados académicos de los agustinos reformados. Sin embargo, ya en el primer capítulo de la observancia (1439), hay una primera preocupación por los estudios, insuficiente sin duda, pero en la que brota, bajo el impulso de las acusaciones despectivas de los claustrales, la conciencia de la necesidad de una ordenación de los estudios; elemento notable en ella es su orientación bíblica, carácter común con la *devotio moderna*. Esta ordenación insuficiente no dió frutos notables. Algo crece la preocupación por los estudios, durante el generalato de Egidio de Viterbo (1506-1518), si bien hay que notar que los agustinos más eminentes en Teología de este período llegaron ya formados a la Orden. Existe, sin embargo, entonces un grupo de hombres ilustres (Dionisio Vázquez, Alfonso de Córdoba, Sto. Tomás de Villanueva, el Beato Orozco, Luis de Alarcón), que harán posible la reorganización de Seripando.

El florecimiento de los estudios tiene su raíz en el Capítulo de Dueñas de 1541, presidido por Seripando. En él se traza una reforma a fondo de los estudios, que dará más tarde frutos ubérrimos. Para Seripando el modelo que hay que imitar son los gimnasios de Italia (*more gymnasiorum Italiae*), como poco antes S. Ignacio había organizado los estudios en la Compañía, según el patrón de París (*more parisiensi*). Quizás la semejanza de espíritu entre la escuela agustiniana española, la escuela jesuítica y la línea primera de la escuela dominicana de Salamanca, que nace con Vitoria y termina con la nueva tendencia que Báñez representa, radique en este común espíritu humanista, que se ha tomado fuera de España. A nuestro juicio es un fenómeno muy digno de estudio el hecho de que este espíritu parisiense y de los gimnasios de Italia diera sus

frutos más sazonados en España y no fuera de ella; valdría la pena un esfuerzo por rastrear las causas. En todo caso, al modo de París se organizó la Facultad de Teología de Alcalá; y en París se formó y llegó a madurez la mentalidad de Francisco de Vitoria. A partir de 1541, comienza la asistencia sistemática de los agustinos a la Universidad de Salamanca. El tomismo abierto de agustinos y jesuítas se explicaría por el hecho de haberse formado las primeras promociones teológicas de ambas Ordenes en Alcalá, París y, sobre todo, en Salamanca entre 1525-1550.

Las líneas características de la Escuela, que M. Andrés traza al final de su artículo, son de sumo interés. Tras una inicial inclinación al nominalismo en los primeros teólogos agustinos, la escuela se caracteriza por un tomismo moderado y ecléctico en el buen sentido de la palabra. Hay en ella excelentes escrituristas, moralistas y literatos. La escuela produjo también tres apreciables tratadistas de método. Ha de señalarse, por fin, una notable floración de escritos ascético-místicos.

La lectura del artículo hace desear la pronta aparición de los que el autor promete al principio sobre dominicos, franciscanos, carmelitas y clero secular. El presente artículo resulta tan rico en puntos de vista sugestivos como el anteriormente escrito por el mismo M. Andrés sobre *Las Facultades de Teología españolas hasta* 1575. *Cátedras diversas*: AnthAnn 2 (1954) 123-178.

Como pequeños lunares permítansenos dos observaciones. A nuestro juicio el texto mismo de los importantes *Estatutos de Dueñas* exige puntuación distinta de la que le da M. Andrés (p. 453). Creeríamos que debe puntuarse: «Alterum ut in grammatica taliter eruditi, ut ad artium studium promovendi sint, Salmanticae collocentur non per alium quam per deffinitores capituli provincialis vel per Rdmum. P. Generalem; ubi lector aliquis sit unus aut plures, qui Dialecticam, Phisicam [f. 96] et metaphisicam in domo legat iuxta studentium indigentiam, nec lectores inde amoveantur aut studentes, nisi post completum cursum tertium ut eruditi in artibus ad Theologiae studium etiam per definitores, vel P. Generalem promoveantur; qui extra domum ad publicas scholas exire ad audiendum possint; omnes sint euntes et redeuntes cum ea quae religiosos decet honestate».

No es del todo exacta la afirmación de que en 1541 nos encontremos «en pleno magisterio de Vitoria». El último curso en que Vitoria enseñó *regularmente* fué el de 1539-40. Por lo demás es ab-

solutamente exacto, y es en el fondo lo que M. Andrés pretende dejar asentado, que en 1541 el espíritu amplio de Vitoria domina en el ambiente de la Facultad de Teología de Salamanca. Tal espíritu dominará hasta 1581. En ese año, el 20 de febrero tomaba posesión de la cátedra de Prima Domingo Báñez.

C. Pozo

Domínguez Carretero, E. O. S. A., *La Escuela Teológica Agustiniana de Salamanca*: CiudDios 169 (1956) 638-685.

En el presente artículo, después de recoger algunas interesantes noticias sobre los orígenes y primeras vicisitudes del convento de S. Agustín de Salamanca, reúne el autor un valioso material para el estudio de la Escuela Teológica Agustiniana de Salamanca, es decir, de «los teólogos de la Orden de S. Agustín, que ejercieron el magisterio en la Universidad salmantina durante los siglos XV-XIX» (p. 641). Veintiocho son los teólogos estudiados (uno, sin embargo, cuya pertenencia a la Orden de S. Agustín no es del todo cierta). De todos ellos se exponen los más importantes datos biográficos y se señalan sus valores más relevantes; el estudio de cada uno de ellos se cierra con el catálogo de sus obras manuscritas e impresas. Una oportuna bibliografía realza el valor de estos datos.

A través de los datos biográficos de los teólogos agustinos estudiados asistimos a los principales acontecimientos de la historia de la Facultad de Teología de Salamanca. Con Juan López asistimos a las discusiones en torno a los errores de Pedro Martínez de Osma. Alfonso de Córdoba va ligado a los orígenes de la cátedra de Lógica nominalista. Juan de Guevara y Fray Luis de León pertenecen al grupo de redactores de los Estatutos universitarios de 1561, estatutos que «honran a sus redactores por la visión que tuvieron de lo que debía ser una Facultad teológica universitaria» (p. 653). Ambos, juntamente con Alfonso de Mendoza, Juan Márquez y Agustín Antolínez, intervienen en las controversias en torno a la *Concordia* de Molina. Márquez y Antolínez influyen eficazmente en el juramento inmaculista de la Universidad. A Basilio Ponce de León y a Francisco Cornejo se debe, en gran parte, el juramento y estatuto de leer las doctrinas de S. Agustín y Sto. Tomás. Interesantes son las relaciones del primero de éstos con Jansenio. A finales del siglo XVII —para durar durante todo el siglo siguiente— nace una escuela agustiniana en el sentido de la tendencia de Noris:

Pedro Terán, Pedro Manso, Matías Terán, Juan Manzano, Pedro de Madariaga (Manuel Duque de Estrada era en este tiempo de tendencia egidiana). Es notable la intervención de José Antonio Díaz Espina en la respuesta a las consultas de los católicos ingleses. La escuela muere con Juan Jáuregui en la catástrofe de la exclaustración.

Estas breves notas darán una idea del interés del artículo de E. Domínguez. Es, sin duda, un arsenal de datos, indispensable en el futuro como punto de partida para el estudio de la Escuela Agustiniana de Salamanca.

C. Pozo

DIFERNAN B., *Estudio específico del Derecho Natural y Derecho positivo según los clásicos agustinos españoles del siglo XVI*: CiudDios 169 (1956) 253-284.

Pretende el autor dar noticia de la exactitud doctrinal del concepto de derecho natural y positivo en los autores clásicos agustinos españoles del siglo XVI.

Parte de una constante universal en el concepto de derecho: «su fundamentación óntica y su definición a través de la adecuación entre la norma y el existente y limitado». El elemento clasificador y enumerativo de las diversas clases de derecho: la ley. Y en la ley su contenido fundamental: lo justo. Así de la ley eterna, ordenadora de las cosas, dimanan las reglas de justicia. La ley natural, participación de la ley eterna en la criatura racional. La ley positiva justa y legítima según su fundamentación en la ley eterna.

Estudio específico del derecho natural:

Es una norma imperativa. La normatividad del derecho es común a todas las escuelas jurídicas, no así su fuerza. Analiza los dos elementos claves de la relación jurídica natural: lo objetivo: «ex natura rei aequum et iustum»; y lo subjetivo: esto conocido por el dictamen de la razón. Esta fundamentación del derecho natural en Guevara, Salón y Aragón está contrapuesta a la fundamentación de la concepción romana. Y frente a este «naturalismo clásico» estudia el naturalismo racionalista que diviniza la razón y como consecuencia niega la relación entre el derecho natural y la ley eterna.

De la universalidad del derecho natural plantea una doble problemática con las soluciones dadas en los autores que estudia: ¿Pueden ser ignorados por algún hombre los preceptos del derecho natural? ¿Puede cambiar o dispensarse este derecho?

El derecho positivo:

Expuestas las teorías nihilistas respecto al derecho positivo en el campo dogmático, la concepción en el derecho romano y Edad Media, establece cómo axioma admitido entre los autores clásicos agustinos estudiados la subordinación del derecho positivo al natural. De nuevo recorre la doctrina de Guevara, Salón y Aragón con sus diferencias.

Como se ve, y es anotación del mismo P. Difernan, el procedimiento seguido en el trabajo es opuesto al seguido por el positivismo jurídico, que toma como punto de partida un orden jurídico dado y, de él, por inducción y generalización progresivas, buscando los elementos comunes, va formando principios cada vez más generales. El autor junto con esta preferencia de orden expositivo declara y manifiesta, sólo a veces, su partidismo en algunas de las diferencias doctrinales dentro de la constante unitaria en los autores estudiados.

P. I. C.

José M. de la Cruz, O. C. D., *Repertorio de autores españoles de espiritualidad. Autores agustinos (siglos XV-XIX)*: RevEspir 15 (1956) 95-100.

Se mencionan 123 autores agustinos. Como fuentes: G. S. Vela, *Biblioteca ibero-americana de agustinos* (Madrid 1913) y J. Monasterio, *Místicos agustinos españoles* (El Escorial 1929).

M. Nicolau

Carmelitas

José M.ª de la Cruz, O. C. D., *Autores carmelitas calzados (siglos XII-XIX)*: RevEspir 15 (1956) 209-211.

45 autores carmelitas. Fuentes: Villiers-Wessels, *Bibliot. carmelitana* (Romae 1927) y J. B. Lezana, *Annales Ordinis Carmeli* (Romae 1956).

M. Nicolau

Cistercienses

JOSÉ M. DE LA CRUZ, O. C. D., *Autores cistercienses (siglos XV-XIX)*: RevEspir 15 (1956) 211-213.

31 autores. Fuentes: HENRÍQUEZ, *Phoenix reviviscens* (Bruselas 1626); TESSIER, *Bibl Patrum Cisterciensium* (Saint Brieuc 1898); MUÑIZ, *Bibl. cisterc. Española* (Burgos 1793).

M. NICOLAU

4. Historia de las Ideas

Tradición

BAKHUIZEN VAN DEN BRINK, J. N., *La Tradition dans l'Eglise primitive et au XVI siècle*: RevHistPhilRel 36 (1956) 271-281.

En la *Revista de Historia y Filosofía Religiosa* publicada por la Facultad Teológica de la Universidad de Estrasburgo apareció en 1956 un erudito estudio de J. N. Bakhuizen van den Brink sobre el concepto que se tenía de la Tradición y las discusiones a que ese concepto dió lugar en la Iglesia primitiva y en el siglo XVI. Es un trabajo escrito con serenidad y, al parecer, con propósito de ser objetivo. Resume brevemente la historia de las disputas ocasionadas en el siglo XVI con la aparición del Protestantismo y, sobre todo, con la celebración del Concilio de Trento y su declaración definitiva de que la revelacion está contenida en las Sagradas Escrituras y en la Tradición (... *contineri in libris scriptis e sine scripto Traditionibus*... D. 783), y después se detiene ampliamente en el estudio y análisis de varios testimonios de los primeros escritores cristianos. Aduce y analiza pasajes de S. Agustín, de S. Cipriano, de S. Clemente Romano y, más en particular, de S. Ireneo y de Tertuliano. Pudiera haber añadido otros testimonios más claros de Santos Padres, posteriores a Tertuliano, y de teólogos anteriores al Concilio de Trento y al Protestantismo. Pero los textos que estudia le bastan para concluir contra los protestantes antiguos y modernos que *la argumentación* (de los Padres primitivos) *contiene la justificación de casi todos los elementos de que se compone la idea de la Tradición, de la Iglesia y de la Escritura en esos Padres* (pag. 279) y que *los reformadores, al refugiarse en la Biblia como única fuente*

cierta de la revelación divina, han menospreciado el papel que corresponde a la Tradición en su propia interpretación de la Escritura (pag. 280).

Tampoco aprueba del todo Bakhuizen van den Brink el uso que los católicos hacen de la palabra Tradición. Les echa en cara que *desean conservar la Tradición, pero que mezclan en ella instituciones humanas que perjudican la revelación divina* (pag. 280). A su juicio, Tradición y revelación son términos equivalentes (pags. 278-279); por consiguiente, llamar *Tradición* a los usos, costumbres e instituciones humanas es abusar de la palabra, es empobrecer y falsear su sentido. Y comienza la refutación de ésta que llama *mezcla de los usos y costumbres humanas con la Tradición divina*, recordando, no sin cierta picante ironía, que ya Cristo condenó la observancia de las tradiciones humanas (Mt. 15, 2-12; Mc. 7, 8). Tendría razón el autor si los teólogos católicos aplicasen indistintamente y sin las debidas aclaraciones, la palabra *Tradición*, a las verdades e instituciones reveladas por Dios y a los usos, costumbres e instituciones de origen puramente humano. Pero no proceden así. Distinguen perfectamente las Tradiciones divinas, que vienen de la revelación de Cristo o del Espíritu Santo, de aquéllas otras que son sencillamente apostólicas o eclesiásticas, porque tienen por autores a los apóstoles o a la autoridad de la Iglesia. S. Agustín, como el mismo Bakhuizen reconoce (pag. 274), aprueba que se acepten como apostólicas aquellas costumbres y prácticas, cuando no se puede demostrar su origen más reciente. Y ¿qué dificultad puede haber, preguntamos nosotros, en que esas costumbres y prácticas se llamen *Tradiciones* apostólicas? Por semejante manera pueden llamarse *Tradiciones* eclesiásticas aquellos usos y costumbres que fueron establecidos por la autoridad de la Iglesia, y nos han sido transmitidas por vía legítima y cierta. Claro es que la *Tradición* por excelencia y la que se entiende normalmente en teología, cuando se habla de la Tradición sin más aditamento, es la Tradición divina que nos conserva y transmite las verdades reveladas, y en este sentido decimos que la Tradición es fuente de la revelación y *objetivamente* se identifica con la revelación misma.

Otra cosa que no perdona Bakhuizen a los católicos es que hablen de *Tradiciones* en plural. «Si se quiere hablar correctamente, dice, una concepción teológica de la Tradición no admite el plural (pags. 273, 278). Quiere con estas palabras condenar, según parece, la definición del Concilio Tridentino que habla en plural

y expresamente señala como fuentes de la revelación divina los libros inspirados y *las Tradiciones* (...*perspiciensque hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto Traditionibus*... D. 783).

Si hemos de decir la verdad, esta objeción, a que parece el autor dar notable importancia, la consideramos poco seria. Si el Concilio habla en plural de *Libros Escritos* ¿por qué no ha de poder hablar de *Tradiciones* también en plural? Bakhuizen admitirá, sin duda, cierto paralelismo de fondo entre la Tradición y la Escritura y no faltan motivos para ello: una y otra son de origen divino, tienen por autor al Espíritu Santo (pags. 276, 277) y contienen las verdades reveladas. ¿Por qué, pues, no admitir ese paralelismo en la expresión de esas realidades? Hablamos en singular de la *Sagrada Escritura* y hablamos en plural de las *Sagradas Escrituras* y de los *Libros Inspirados*. ¿Qué dificultad puede, pues, haber en que hablemos de la *Divina Tradicion* en singular y de las *Tradiciones divinas* en plural? Además, es evidente que las Tradiciones, consideradas *objetivamente* son muchas, tantas como las verdades reveladas que se nos conservan y transmiten por Tradición. Y los actos por los cuales se nos transmiten esas verdades son también muchos, innumerables diríamos a través de los siglos que encierra la historia de la Iglesia. Se puede, por tanto, hablar en plural de muchas Tradiciones consideradas *activamente*. Se puede hablar y se habla en singular de la Tradición para significar el conjunto de tradiciones *objetivas y activas*, como se habla de la *Revelación* en singular para significar todas las revelaciones que Dios hizo a través de muchos siglos, y no se ve qué dificultad puede haber en que hablemos también en plural de *las revelaciones y de las Tradiciones divinas*.

Mirado en su conjunto, el trabajo de Bakhuizen van den Brink tiene positivos aciertos. Si se dejan ciertos prejuicios como los que él mismo reconoce en los sectores protestantes (pags. 272-273), y se ensancha la visión para abarcar la Tradición cristiana en toda su amplitud será, quizá no del todo fácil, pero sí posible ver en ella un camino cierto para llegar a la revelación que está ciertamente en la Sagrada Escritura, pero que encierra, además, otros tesoros que la Escritura no conserva y que, si los conserva, no nos los da siempre con tanta claridad. Porque la Tradición divina completa la Escritura e ilumina con nueva luz muchas cosas que la Escritura contiene.

F. ALONSO BÁRCENA

Natural y Sobrenatural

JULIEN-EYMARD D'ANGERS, O. F. M. CAP., *Le désir naturel du surnaturel: Jacques d'Autun* (1649) *Pascal Rapine* (1658): EtFranc 7 (1956) 45-62.

—*Naturel et surnaturel dans l'oeuvre d'Yves de Paris antérieure a la querelle janséniste* (1632-1638). *Étude du vocabulaire*: MelScRel 13 (1956) 63-80; 179-188.

—*Études sur les rapports du naturel et du surnaturel dans l'oeuvre de S. François de Sales* (1567-1622): EphTheolLov 32 (1956) 461-486.

El P. J-E. D'Angers continúa sus estudios sobre las relaciones del natural y el sobrenatural en los teólogos humanistas franceses del siglo 17, para llegar a la conclusión de que, lejos de abrir un abismo infranqueable entre la naturaleza y lo sobrenatural, se esfuerzan en buscar en aquélla los fundamentos de éste.

En el primer artículo, publica unos textos de Jacques d'Autun. Este admite expresamente un deseo natural de la visión beatífica, pero hace notar que no podemos tender a ese fin, mientras no somos iluminados por la revelación. Esta misma revelación corresponde, sin embargo, a una tendencia profunda de todo nuestro ser. Es, por tanto, un deseo intermedio entre el deseo innato y el elícito. Jacques d'Autun no se propone la objeción clásica; si la visión beatífica corresponde a uno de nuestros deseos más profundos ¿cómo se explica que no sea debida? El P. J-E d'Angers no alude a una posible dependencia de Escoto que tal vez aclararía el problema. (Conf. P. DUMONT, *L'appétit inné de la béatitude surnaturelle chez les auteurs scholastiques*: EphTheolLov 8 [1931] 205-224).

Pascal Rapine (se ignora la fecha de su muerte) no es tan explícito en el deseo de la visión beatífica en particular, pero en general para las relaciones entre natural y sobrenatural emplea un lenguaje más enérgico. Este lenguaje llama tanto más la atención a J-E. d'Angers cuanto que P. Rapine no habla como Pascal de la naturaleza histórica, sino de la filosófica. Las páginas citadas en el artículo no permiten con todo hacer esta afirmación. Los textos que P. Rapine cita de Tertuliano y las alusiones a los gentiles, más bien hacen sospechar que piensa de hecho en la naturaleza histórica y no en la abstracta naturaleza pura.

En los otros artículos hace J-E d'Angers un análisis minucioso

de la terminología oscilante e imprecisa de Yves de Paris y de San Francisco de Sales en torno al problema de las relaciones entre natural y sobrenatural.

La obra de Yves de Paris en este punto da al mismo tiempo una impresión de coherencia y de confusión. La impresión de coherencia proviene del platonismo de Yves. Los órdenes diversos están jerarquizados y se corresponden uno a otro como imagen a modelo. De aquí que le sea fácil insertar el orden sobrenatural y que por *inducción* se pueda pasar de la naturaleza a la sobrenaturaleza. La cohesión viene también de que Yves se coloca siempre en el plan concreto de la naturaleza existente y ni por un momento se pone en la hipótesis de la naturaleza pura.

La impresión de confusión viene, según J-E d'Angers, cuando se trata de coordinar la necesidad y la gratuidad de la gracia. Pero en este punto J-E. d'Angers parece olvidar lo que acaba de decir: Yves se coloca siempre en el plano de la naturaleza histórica. En este plano la gracia es necesaria, hipotéticamente, y al mismo tiempo gratuita. No se ve, pues, confusión en que Yves la llame necesaria y gratuita.

No es fácil determinar y precisar la terminología de S. Francisco de Sales que no pretende hablar con el rigor de un teólogo. En su juventud admite el orden natural y el sobrenatural en abstracto como dos órdenes paralelos y cerrados. Después abandona esta actitud. Más exactamente habría que decir: después se desinteresa del problema abstracto de la posibilidad de la naturaleza pura para interesarse, sobre todo, desde el punto de vista pastoral, exclusivamente de la naturaleza histórica. El que haya excluído después positivamente la posibilidad de la naturaleza pura no se deduce del texto citado por J-E. d'Anger (pag. 469, n. 63) pues al enumerar tres órdenes en nosotros habla de nosotros «tant que nous sommes», es decir, históricamente, donde no hay lugar para la naturaleza pura. Por otra parte, dedicado ya a la espiritualidad y a la pastoral, es explicable que prescinda de la hipótesis de la naturaleza pura.

El influjo de Lessio en S. Francisco de Sales es indiscutible, pero no precisamente en uno de los puntos que señala J-E. d'Angers: el mérito de congruo en los actos que preceden a la justificación y que proceden de la gracia actual. Esta doctrina no es característica del molinismo en general, ni de Lessio en particular. Es más bien de origen escotista y fué adoptada en Trento al ad-

mitir una disposición, al menos moral, para la justificación bajo el influjo de la gracia actual (D. 799).

La conclusión —negativa— a la que llega J-E. d'Angers: San Francisco de Sales se sitúa sobre el terreno histórico y no nos ayuda a solucionar el problema de la gratuidad de lo sobrenatural, es verdadera para la mayor parte de la obra del Sto. Doctor, pero no para toda. La razón de este cambio es la orientación pastoral que disminuye su interés por los problemas puramente especulativos.

R. FRANCO

Traducciones y Ediciones bíblicas

JOHANNES A. GAERTNER, *Latin verse translations on the Psalms* 1500-1620: HarvTheolRev 49 (1956) 271-305.

Estudio erudito y objetivo de las traducciones latinas de los Salmos hechas en verso, durante la época en que más floreció en Europa este procedimiento, que casi puede llamarse un género literario.

El estudio comparativo del número de columnas que, en el Catálogo de libros impresos del Museo Británico, reseñan las versiones de los Salmos y las de otros libros de la *Biblia*, arroja cifras demostrativas de la abrumadora preponderancia del Salterio sobre cualquier otro libro o grupo de libros en punto a uso y ediciones (p. 272). Aparte de la razón de uso litúrgico, está la preferencia popular de católicos, protestantes y judíos, la aptitud poética y el deleite humanístico por el virtuosismo literario en una época de tan acusado cultivo de lo greco-latino (p. 272-277).

El autor se muestra enteramente imparcial en apreciar por igual los valores de católicos y protestantes en la materia (p. 278-279) y la extensión del fenómeno por naciones (p. 279); su moderación le lleva a no supervalorar la mayor intensidad con que se presenta en Holanda, Alemania, Suiza e Inglaterra, confesando, entre otras razones de cautela en el juicio, el desconocimiento de la situación real por falta de información bibliográfica completa en lo que se refiere a España, Dinamarca, Irlanda, Escandinavia, Polonia y Hungría (p 279). Interesante es el estudio sobre la cronología del fenómeno (p. 286-288), el valor de las versiones (p 281-285), etc., el increíble entusiasmo que algunas despertaron entre el «educated and considerably sophisticated public» (p. 274), lle-

gando a promover su uso en las escuelas con el canto aún polifónico (p. 290-291).

Cuatro catálogos realzan el valor de este estudio de historia literaria: *a*) de autores y títulos de versiones métricas de los Salmos por orden de fechas de la 1.ª edición (p. 293-300), *b*) por año y lugar de edición (p. 300-302), *c*) de traducciones en verso de otros libros bíblicos desde 1491-1621 (p. 302-303), a las que se añade un espécimen de versiones del Salmo 70 (Ganeius, Buchanan, Toscanus, Beza, King James (p. 303-305).

Ya que el autor se queja, con razón, de la incompleta información bibliográfica para ciertas naciones, indicamos que para España algunos datos útiles pueden recogerse en la obra del malogrado EDUARDO-FELIPE FERNÁNDEZ DE CASTRO ALVAREZ, *El Salterio de David en la cultura española*, Madrid 1928.

R. CRIADO

GIL DE ULECIA, A., *En el centenario de la Biblia de Gutenberg*. EstBibl 15 (1956) 279-285.

Presenta el trabajo de H. SCHNEIDER, *Der Text der Gutenbergbibel zu ihrem 500 jährigen Jubilaeum untersucht* (Bonner biblische Beiträge), Bonn 1954. Para los lectores de Archivo lo interesante de esta presentación es la conclusión de Schneider, que GIL DE ULECIA valora y sustancialmente cree bien probada: la *Biblia* de Gutenberg, además del estrato fundamental parisino, tiene una tradición textual renana. Lo cual —decimos nosotros— es de interés para quienes investigan las ediciones críticas impresas ya en el siglo XVI, vg la Complutense, que en sustancia reproduce el texto parisino, aunque por haberse tenido en cuenta, al establecer el texto, códices muy vetustos, resultó bastante exenta de largas interpolaciones.

R. CRIADO

Advertencia y pecado

ROCCO, H., S. I., *La advertencia requerida para el pecado mortal en los moralistas desde Cayetano hasta S. Alfonso*: ArchTeolGran 19 (1956) 97-150.

El tema está estudiado históricamente. El autor distingue cinco períodos: 1) De Cayetano a Àzor; 2) De Vázquez a Figliucci; 3) De

Bonacina a Tapia; 4) De D'Elbecque a los Salmanticenses; 5) De Antoine a S. Alfonso. Omite el análisis de cada autor en particular. Alguno ha sido ya publicado por el autor en Ant 31 (1956) 419-425). Pasa inmediatamente a la síntesis doctrinal. En el primer período, surge el tema, en el segundo, se plantea el problema de la advertencia actual; en el tercero, se desarrollan y consolidan las posiciones; en el cuarto, surgen nuevas cuestiones, y, finalmente, en el quinto se presentan las últimas discusiones. Se termina el estudio con unas observaciones finales. Con monografías, como la presente, se puede tener una sólida base para elaborar una historia de la Teología moral, que está por hacer.

E. MOORE

Abolicionismo

ZALBA, M. S. I., *Moralistas a favor del abolicionismo*: EstEcl 30 (1956) 239-254.

El intento del autor es consignar el dictamen de varios moralistas sobre el problema de la abolición o no de las casas de prostitución (Una especie de apéndice a su libro: *La prostitución ante la moral y el derecho. Política del nuevo Estado Español*. Madrid 1942). Aduce el testimonio de «...moralistas más personales, de esos que no afirman o niegan perezosamente *in verbo magistri*». Los que cita son: Lezana, Azpilcueta, Mariana, Roncaglia, A. Lapide, Salmanticenses (Sebastián de S. Joaquín), S. Alfonso, Scavini, Marc, Varceno, Alsina, Aertnijs-Damen, Noldin-Schmitt y Salmans.

E. MOORE

5. Historia Eclesiástica

a) Historia de la Reforma

FENDT, L., *Zur Abendmahlpraxis im Schweden der Reformationszeit*: TheolLitZeit 81 (1956) 203-206.

Recensión de la obra sueca de A. ANDRÉN: *Högmässa och Nattvardsgang i reformationstidens Svenska Kyrkoliv*. Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokvörlag 1954 XXXVI, 516 S. Samlin-

gar och Studier till Svenska Kyrkans Historia, Hrsg. H. Pleijel, 32.

La monografía trata de tres cuestiones: 1) Cómo se relacionan en la cristiandad el *communicare in sacris* y el simple *adesse sacris*. 2) Cuáles son los motivos del violento cambio realizado del *communicare* al *adesse*. 3) Cómo se desarrolla este hecho, especialmente en Suecia desde la Reforma hasta el siglo 17. El tema se considera, no bajo el punto de vista puramente histórico-litúrgico, sino principalmente bajo el aspecto histórico-dogmático.

Ante todo, se investiga el influjo de los conceptos de comunión y consagración sobre la dialéctica: *misa sin comunión de los fieles* y *misa con comunión de los fieles*. Las fases del cambio, según Andrén son: Dentro del marco de la Eucaristía se localiza la presencia de Cristo primero en la *comunidad*, después en los *elementos* del mismo manjar eucarístico; de aquí se pasa a la doctrina de la *consubstanciación* y de ésta a la de la *transubstanciación* de los elementos. En cuanto a la consagración de la idea de que toda la solemnidad eucarística es consecratoria, se pasa a fijar un momento determinado (palabras de la institución o epiclesis) en que se verifica la consagración; al hacer hincapié en tal fijación, la Misa, como festividad, podía retener su propio contenido sin comunión de los fieles; la frecuencia de aquélla podía aumentar, y la de ésta disminuir, sin que desapareciese la Misa. El Concilio Lateranense de 1215 se ve obligado a urgir la recepción del manjar eucarístico, siquiera una vez al año.

La reforma de Lutero contaba con la práctica de la comunión de los fieles los domingos y días festivos e incluso en un aumento de la comunión frecuente. Pero la esperanza quedó fallida. La evolución desembocó en la predicación oficial dominical sin comunión de fieles. Y es que se abandonó la tesis de Lutero sobre la *volipresencia* acentuada con el perdón de los pecados y de nuevo se tornó a la *localización*. De donde se vino a urgir obligatoriamente la comunión y a imponer castigos a los que la despreciaban.

En Suecia sobrevino, entre tanto, la Era del *movimiento litúrgico*, en tiempo de Juan III y Segismundo: se prosiguió el *sacramentarismo* del pasado católico, pero en plan protestante, es decir, tachando la transubstanciación y profesando la *transformación*, por la cual se consideraba en la Eucaristía como don, primero la inserción en Cristo, y en segundo lugar el alimento de la inmortalidad, y como tercer don, la remisión de los pecados. El concepto de transformación había hecho posible la adoración del cuerpo y

sangre del Señor en el Sacramento: se citaba a Lutero en favor de esta actitud en contra de Calvino.

Después de varias vicisitudes (en el Obispado Väteras se llegó a vetar el año 1597 la celebración de misas sin comunión de los fieles), en el s. 17 prevaleció de nuevo la tendencia en pro de un servicio divino consistente en predicación, y la comunión se relegó a segundo término, sometida a severa reglamentación.

Tal es, en resumen, el contenido del libro de Andrén. Fendt añade por su cuenta que, al leer la obra, se tiene la impresión de que el período sueco estudiado no va por los cauces dialécticos que señala Andrén para la época transcurrida desde los Santos Padres hasta el s. 15 Incluso el período de Juan 3.º no perjudicó la comunión frecuente: simplemente aumentó el número de misas, incluyendo aquéllas en que no comulgaban los fieles. En todo caso, el final fué el triunfo de la predicación solemne. Sin embargo, de hecho —concluye Fendt— la obra de Andrén tiene su propio significado para nosotros: sirviéndose del ejemplo de Suecia, ha elaborado las consecuencias que se dejarán sentir según exista desviación de Lutero o de nuevo adhesión a él.

En cuanto a nuestro juicio de la monografía de Andrén a través de la recensión de Fendt, sólo añadimos que consideramos falsa la interpretación central de los hechos referidos en la primera parte: no ocurren las tres transiciones arriba apuntadas. La presencia real de Cristo en las mismas apariencias sensibles de los elementos (pan y vino) se puede ya deducir de las palabras de la Institución y queda atestiguada por los escritos cristianos de los primeros siglos. También la transubstanciación se puede inferir de aquellas palabras entendidas en su sentido natural: la *formulación* de este dogma aparece explícita desde el s. IV en adelante, si bien el *concepto* recurre en autores anteriores, como Ireneo y Cipriano.

Por lo que toca al influjo de la llamada *fijación* del acto consecratorio sobre el hecho de que disminuyera la frecuencia de comuniones, observemos, ante todo, que no pocos Padres (Tertuliano, Clemente Alej., Ambrosio, etc.), apuntan expresamente que Cristo consagró sirviéndose de las palabras de la Institución, con lo cual ya dan a entender que el sacerdote debe consagrar con ellas. Verdad es que otros Padres como Justino, Ireneo y Orígenes se refieren vagamente a la consagración por la *eucaristía* o canon de la Misa. Pero el hecho de que más tarde hubiese uniformidad en fijar el momento mismo de la consagración no se ve que

influyese en la disminución de comuniones. La indiferencia de los fieles en este punto venía de causas complejas vg. relajación de costumbres (Beda apunta otro motivo: per incuriam docentium) El temor ante la majestad de Dios-hombre, oculto en las especies sacramentales es una de esas razones, no precisamente *el temor ante la transubstanciación*, como afirma Andrén.

A. SEGOVIA

FISCHER-GALATI, S. A., *Ottoman Imperialism and the Religious Peace of Nürnberg* (1532): ArchReformGesch 47 (1956) 160-180.

La amenaza de los turcos, que en 1529 llegaron a sitiar Viena, obligan a Carlos V a progresivos compromisos con los príncipes protestantes alemanes. En la dieta de Augsburgo de 1530, los príncipes católicos prometen su ayuda únicamente, cuando se aseguran que Carlos no cederá a los protestantes. Pero éstos en Esmalkalda exigen concesiones. Al aumentar de nuevo el peligro turco, entra Carlos otra vez en tratos con los protestantes, que en julio de 1532 obtienen concesiones de Nuremberg. Estas concesiones sirven después como base para la paz religiosa de Augsburgo de 1555.

M. SOTOMAYOR

STUPPERICH, R., *Die Stellung Hessens in der Reformationsgeschichte*: TheolLitZeit 81 (1956) 653-656.

Breve recensión de dos ediciones protestantes de fuentes para la Historia de la *Reforma*: FRANZ. GÜNTHER, *Urkundliche Quellen zur hessischen Reformationsgeschichte*, II Bd. 1525-1547. Marburg, Elwert 1954 y HEINEMEYER, WALTER, *Politisches Archiv des Landgrafen Philipp des Grossmütigen von Hessen. Inventar der Bestände*. III. Bd. Marburg, Elwert in Komm. 1954.

A pesar de la limitación territorial de estos documentos, tienen importancia para la historia general del protestantismo, sobre todo por el puesto central que ocupa en su época el landgrave Felipe de Hessen.

M. SOTOMAYOR

b) Guerras de Religión

VAN DER ESSEN, L., *Croisade contre les hérétiques ou guerre contre des rebelles? La psychologie des soldats et des officiers es-*

pagnols de l'armée de Flandre au XVI siècle: RevHistEccl 51 (1956) 42-78.

Con un criterio imparcial y equilibrado, y apoyándose en documentos contemporáneos, el autor describe la psicología y la manera de ser de los soldados españoles de los célebres tercios de Flandes. Anota el interés oficial por que la guerra de Flandes fuese considerada como mera represión de rebeldes a su rey y al mismo tiempo el convencimiento entre los combatientes de que ellos consagraban todo su extraordinario valor y sus sacrificios a Dios, a la Patria y al Rey.

M. SOTOMAYOR

LACGER, L. DE, *La crise protestante en terre tarnaise. Albi, Castres et Lavaur* (1517-1598): BullLittEccl 57 ((1956) 3-30.

Se describen los diversos incidentes de las guerras de religión en esta región, donde Albi representó el centro principal de las fuerzas católicas, y Castres el de las protestantes. Entre 1563 y 1567 se aprovecha el breve período de paz, para aplicar las reformas decretadas en Trento. Se destaca la obra reformadora de los capuchinos, que con su vida y predicación evangélicas destruyen el mal propagado por los pretendidos predicadores del evangelio puro.

M. SOTOMAYOR

PASCHINI PIO, *Episodi di lotta contro l'eresia nell'Italia nel primo cinquecento*: EuntDoc 9 (1956) 497-513.

Esporádicos y desorganizados fueron los intentos de propagación de la herejía luterana en Italia. En la reacción de defensa se nota una cierta indecisión y lentitud.

En el presente artículo, se trata de algunos de esos predicadores de la herejía, como el carmelita Fray Juan B. Pallavicino, los agustinos Agustín Mainardi, Julio della Rovere, Nicolás de Verona, Ambrosio de Cavallis, Agustín Museo y algunos otros (capuchinos y menores).

M. SOTOMAYOR

PABLO J. DE, *Contribution à l'étude de l'histoire des institutions militaires huguenotes*: ArchReformGesch 47 (1956) 64-76.

Noticias sobre la actuación de la armada hugonote en la tercera guerra de Religión en Francia, de 1568 a 1570.

M. SOTOMAYOR

c) Procesos de hechicería

VILLETTE, P., *La sorcellerie dans le nord de la France du milieu du XV siècle a la fin du XVII siècle*: MelScRel 13 (1956) 39-62; 129-156.

Se exponen los tres períodos de la actividad de los hechiceros y hechiceras —iniciación, asambleas, maleficios—, basándose en los documentos de los procesos conservados en los archivos de la Provincia de Lille. Añade el autor unos interesantes cuadros de los procesos que van desde 1371 a 1783. El número de procesos alcanza su máximo en los primeros tercios del s. 17.

M. SOTOMAYOR

d) Anabaptismo

FAST, H., *Pilgram Marbeck und das oberdeutsche Täufertum. Ein neuer Handschriftenfund*: ArchReformGesch 47 (1956) 212-242.

Pilgram Marbeck era conocido ya como el principal teólogo de los anabaptistas de la Germania superior. También se conocía su importancia como jefe de esta secta en su región. En 1955 se ha descubierto en Berna una serie de cartas suyas y de sus íntimos —la mayoría desconocidas hasta ahora— que ilustran, sobre todo, esa actividad interna del grupo, en su constitución y desenvolvimiento. En el artículo presente, se enumeran las principales cartas descubiertas, y se estudia esta doctrina práctica en ellas contenida.

M. SOTOMAYOR

MECENSEFFY, G., *Die Herkunft des oberösterreichischen Täufertums*: ArchReformGesch 47 (1956) 252-259.

En contra de H. S. Bender, que opina que los orígenes del anabaptismo pacifista del sur de Alemania no se han de buscar sino en Suiza, se muestra en este artículo la gran influencia en esas regiones de Hans Hut, discípulo de Müntzer.

M. SOTOMAYOR

WRAY, F. J., *The «Vermanung» of* 1542 *and Rothmann's «Bekentnisse»*: ArchReformGesch 47 (1956) 243-251.

Un examen detallado de la obra atribuída a Pilgram Marbeck, el jefe de los anabaptistas de la Alemania del sur, demuestra que se trata solamente de una refundición de la *Confesión* de Bernardo Rothmann. Las modificaciones introducidas demuestran las diferencias del anabaptismo del sur con respecto al de la Westfalia.

M. SOTOMAYOR

e) Pietismo

LÜTHI, K, *Die Erörterung der Allversöhnungslehre durch das pietistische Ehepaar Johann Wilhelm und Johanna Eleonora Petersen*: TheolZschr 12 (1956) 362-377.

Breve síntesis de la doctrina escatológica del matrimonio pietista Petersen:

Apoyan su doctrina de la remisión total en diversos pasajes escriturísticos, aunque forzando la síntesis sistemática. En el presente artículo, se consideran como las dos aportaciones más originales de los Petersen, las siguientes:

1. Las diversas significaciones de las palabras *eternidad* y *eterno*, según que se apliquen a diversos sujetos. Así, aplicadas a Dios, significan sin principio ni fin; aplicadas al mal y al tormento, que tienen su raíz en el tiempo, significan duración larga, pero limitada por ambos extremos.

2. Las diversas etapas en la salvación:

a) Cristo es el primogénito.

b) Le siguen los primogénitos —los que en vida acogen la misericordia de Dios y hacen penitencia— que van a la vida eterna inmediatamente después de su muerte corporal.

c) Vienen después los segundogénitos, que esperan en diversos lugares de suplicio, hasta el fin del Milenio, del que no participan.

d) Por último, los demonios, las fuerzas del anticristo, los pecadores contra el Espíritu Santo, después del Milenio sufren una segunda muerte (el mar de fuego), y, al fin, son también salvados.

Petersen polemiza contra la posición calvinista de la predestinación.

En el artículo se hace una breve comparación de estas doctrinas con la de los autores modernos W. Michaelis y K. Barth.

M. SOTOMAYOR

f) Jansenismo

CEYSSENS, L. O. F. M., *François de Saint-Augustin de Macedo. Son attitude au début du Jansénisme*: ArchFrancHist 49 (1956) 241-254.

Se plantea el problema del jansenismo de este teólogo de vida agitada. Su entusiasmo por S. Agustín le hizo sospechoso. Uno de sus libros, *Skediasma*, en el que negaba la posibilidad de condenar el *Augustinus* de Jansenio, fué puesto en el índice, y por esa razón nunca es enumerado por Francisco de S. Agustín entre sus obras. Pero en realidad, Francisco de S. Agustín no fué nunca un verdadero Jansenista. Nunca defendió las proposiciones condenadas del *Augustinus*. La dificultad principal, sin embargo, para determinar si fué jansenista es, según L. Ceyssens, la dificultad de determinar exactamente qué fué el jansenismo.

R. FRANCO

CEYSSENS, L., O. F. M., *Jansénisme et antijansénisme en Belgique au XVII siècle*: RevHistEccl 51(1956) 143-184.

El artículo está escrito a propósito del vol. XIX-1 de la *Historia de la Iglesia* de Fliche-Martin. Este tomo, en el que se estudian las luchas doctrinales y políticas de los siglos 17 y 18, es obra de E. Préclin y E. Jarry. Este último ha escrito solamente la parte destinada a las misiones, el resto es de E. Préclin. La primera parte del artículo de Ceyssens está dedicada a correcciones y precisiones de los capítulos, sobre todo del 17, dedicados al jansenismo. Son correcciones de especialista que tendrá que tener en cuenta todo el que maneje la obra de E. Préclin. La segunda parte del artículo la dedica a observaciones generales sobre el jansenismo y antijansenismo, proponiendo la necesidad de considerar el antijansenismo como un verdadero partido, que a partir del año 1648 empieza a ser el partido victorioso, con el peligro inevitable de ofrecer un porvenir brillante a los ambiciosos que, a pesar de sus protestas, no tenían ni preocupación por la pureza de la fe, ni escrúpulo sobre la elección de los medios. Una historia equilibrada del jansenismo

no puede olvidar este aspecto de la lucha antijansenista. Finalmente, la tercera parte de su artículo la dedica Ceyssens a un resumen de la historia del jansenismo y del antijansenismo en Bélgica en el siglo 17, sobre todo al primer período (1640-1653/57) que es complicado, poco estudiado, y casi enteramente descuidado en el volumen de Préclin.

R. FRANCO

GEORGE J. DYER, *The denial of limbo and the jansenist controversy* (Dissertatio ad Lauream). Mundelein (Illinois), Saint Mary of the Lake Seminary, 1955, 199 pags.

El problema del limbo de los niños puede decirse que es una cuestión de actualidad. Ciertamente es cosa ya hace mucho tiempo definida que los que mueren con sólo el pecado original ni ven a Dios como los bienaventurados, ni sufren como los que han sido condenados por pecados graves, que ellos mismos personalmente cometieron.

Ese lugar al que irían los que murieron con solo el pecado original, se ha designado con la palabra *limbo*, y es obvio pensar que irán allí los niños que mueren sin bautismo. Sin embargo, Dios, que quiere que todos los hombres se salven ¿no habrá dispuesto un medio de que puedan hacerlo los niños que no pudieron recibir aquel sacramento? Este es el gran problema que se agita en nuestros días. Nuestro autor no lo trata, porque no es ése su plan.

En casi 200 páginas, de las que 16 son de bibliografía, estudia la controversia entre católicos y pelagianos primero, y luego la similar entre jansenistas, augustinienses y jesuítas.

Con claridad, abundancia de notas y numerosos datos históricos enmarca su trabajo en cuatro capítulos. La controversia pelagiana, la jansenista, el reto dado al limbo, tal y como corrientemente era entonces entendido, durante la controversia jansenista, y la posición de la Iglesia durante esas dos controversias.

Al final, se sacan las conclusiones de este estudio claro, rico en erudición y con más de mil notas al pie de las páginas, exactamente 1.051, advirtiendo que varias de ellas equivalen a muchas. Tal, por ejemplo, la 162, 164 y 175 del capítulo primero.

La conclusión final la expresa el autor en las últimas líneas, en que dice: Creo que los teólogos que hemos estudiado (se refiere, en gran parte, a los augustinienses), niegan la existencia del limbo

de Santo Tomás y S. Buenaventura, (un limbo en que no habría pena ninguna de sentido sino únicamente la de daño o de no ver a Dios). Esa negación fué examinada en los escritos de los augustinienses Noris y Berti, sin que la doctrina en ellos expuesta fuese hallada contraria a la enseñada o definida por la Iglesia.

Juzgamos que esta conclusión es exacta, pero pensamos también que el autor no aporta con ella nada que no fuera ya conocido. Su libro es de gran erudición históricodogmática, más histórica que dogmática, y podrá ser de gran utilidad a quienes quieran conocer a fondo el problema del limbo de los niños (o por mejor decir, la suerte de los que morían con sólo el pecado original), en tiempo de las controversias pelagiana y jansenista.

J. M.

6. Trento

BIZER, E., *Die Wittenberger Theologen und das Konzil* 1537. *Ein ungedrucktes Gutachten*: ArchReformGesch 47 (1956) 77-101.

Ante la invitación para la reunión de Esmalkalda de febrero de 1537, los teólogos de Wittenberg deliberan sobre su actitud ante el Concilio futuro. En este informe, inédito hasta ahora, expresan su deseo de acudir al Concilio, a pesar de todas las dificultades en contra, que exponen largamente. El texto se publica resumido a veces en algunas partes.

M. SOTOMAYOR

GARCÍA DE LA FUENTE, O., O. S. A., *El canon bíblico en el Concilio de Trento, según Jerónimo Seripando*: CiudDios 169 (1956) 35-72.

Véase más arriba: **Seripando,** pag. 455-460 [29-34].

GOTTLOB, T., *Die Einführung der Formpflicht bei der Eheschliessung durch das Dekret Tametsi des Konzils von Trient*: TheolQuart 136 (1956) 54-68.

Estudia el autor la génesis del decreto *Tametsi*, en lo que se refiere a la forma canónica de la celebración del matrimonio. Pone de relieve las dificultades de los Padres del Concilio en admitir que los matrimonios clandestinos fueran nulos. Estudia también, los

otros dos puntos que se discutieron juntamente con el anterior: cómo debía ser esta forma canónica, y si se requeriría el consentimiento de los padres para la validez del matrimonio de los menores.

E. MOORE

STUPPERICH, R., *Die Reformatoren und das Tridentinum*: Arch ReformGesch 47 (1956) 20-63.

En Esmalkalda se pronuncian decididamente los protestantes contra el Concilio convocado. Después de la apertura del Concilio, Melanchton ataca, sobre todo, sus decretos sobre la justificación. Niega al Concilio el poder de establecer nuevos dogmas, ya que sólo puede guardar y conservar las Escrituras. Butzer y Calvino atacan también al Concilio. Las siguientes generaciones insisten más en la incompatibilidad de los puntos de vista de ambas partes.

M. SOTOMAYOR

II. OTRAS OBRAS

1. Escritura

Homenaje a Millás-Vallicrosa. Vol. II. Barcelona. C. S. I. C. 1956, 582 pag.

El espléndido segundo volumen, homenaje al benemérito sabio de la Universidad barcelonesa, en sus bodas de plata con el profesorado universitario, contiene algunos estudios útiles al cultivador de las ciencias eclesiásticas, aparte de muchos otros interesantes para el estudioso de otras ciencias.

JULIÁN MORGENSTERN, veterano investigador judío del Hebrew Union College de Cincinnati, en un estudio *Psalm* 126 (pp. 109-117), rechaza con empeño la lectura *šibat* del v. 1.º para leer *šebut* (también en v. 4) y no en el sentido de «cautividad» (=cautivos), sino en el de «suertes», «fortuna» («*¡restaura la suerte de Sión!*»). Para él la primera parte del Salmo se refiere a malas cosechas con el hambre consiguiente, de ningún modo a cautividad alguna nacional, cuyo término se anhele en la segunda parte (o aun en la pri-

mera, según otros autores). Añade al v. 5 la palabra «*y en llanto*» después de «*en lágrimas*», y, omitiendo en el v. 6 la superflua y perturbadora palabra *noše*, lee *mošek*, con lo que obtiene el terso sentido «*aunque camina y camina en llanto, / el sembrador de la semilla, // volverá, sin duda, a casa con alegres gritos, / trayendo sus gavillas*». La distribución del Salmo, en partes (v. 1-3, 4-6), responde exactamente a los 8 dísticos, de los que los 4 primeros tienen el metro 4/2 (caso único en la *Biblia* de un 4/2 no solitario), intencionado para expresar la repetida liberación divina del pueblo en el pasado con la consiguiente confianza y regocijo en ella, mientras que los 4 últimos adoptan el metro 3/2, connatural para el alegato del pueblo que lucha desesperadamente y suplica la liberación en el momento actual. El autor era un artista de la dicción, del metro y del simbolismo impresionista. Para Morgenstern la frase *šûb šebût* es demostrativa de la época postexílica del Salmo por comparación con la más antigua *hešîb šebut* de Ez 39, 25) y la comparación de v. 2 con Joel 2, 20, 21 (*higdil Yahwe la'ašot*) impide anticiparlo mucho al año 400 a. C. Pero, además, la ulterior comparación de la situación en ambas producciones, lleva a pensar en que un mismo suceso histórico les dió origen (Morgenstern acentúa el uso de «Sión» en Joel 2, 23 y Sal 126, 1 para significar al «pueblo judío» y no al monte del templo o al templo mismo; igualmente el uso de *afiqé yehudá* en Joel 4, 18 y *afiqîm bannégeb* en Sal 126, 4). Las reflexiones de Morgenstern, si no siempre determinan el asentimiento (resulta vg. excesiva la conclusión con que relaciona el v. 2 del Salmo con la doctrina de Ez 39, 25 «me apasionaré por mi santo nombre»; el uso de «Sión» para significar «pueblo judío», no monte ni templo de Sión, ocurre no pocas veces. Cf-Is 1, 27; 33, 5; Sof 3, 16; Lam 1, 17, etc.), son, en su mayoría, sugerentes y persuasivas.

El profesor F. PÉREZ CASTRO, de la Universidad de Madrid, *¿Ben Ašer-ben Naftalí? Números* 13-15 *en cinco manuscritos, a la luz de Mišael ben Uzziel* (pp. 141-148), colaciona Números 13-15 en los manuscritos, leningradés B19a (biblia íntegra, año 1008, por Samuel Jacob), londinés Or 4445 del Museo británico (Pentateuco incompleto, mitad del s. 9 o, mejor, s. 10), vaticano 448 (Pentateuco con versión parafrástica targúmica; según Tisserant del siglo 11), vaticano Urb Ebr 2 (979 d. C., biblia entera, por Sabbetay bar Semuel) y Ms. Heb. 8.º/2238 (Universidad de Jerusalén; sólo el fragmento Números 13-15; año 1106 d. C.), este últi-

mo considerado por el llorado profesor Cassutto como representante típico de manuscritos Ben Ašer. Comparando, además, estos 4 manuscritos con la conocida obra (s. 10), de Mišael ben 'Uzziel sobre las diferencias entre Ben Ašer y Ben Naftalí, trata de averiguar *a*) si estos manuscritos son, en realidad, manuscritos puros ben Ašer, *b*) si la obra de ben Uzziel es la piedra de toque hasta ahora creída para juzgar del origen ašerí o naftalí de un manuscrito. Sus conclusiones son que, si se les aplican las noticias de ben Uzziel, el leningradés y el londinés, casi están puros; el jerosolimitano, en cambio, es esencialmente naftalí, contra lo que pensaba Cassutto; mientras que los dos vaticanos son de tipo mixto. En resumen, que ninguno es totalmente puro (de no ser guía inseguro ben Uzziel, cosa poco probable). Pérez Castro llega hasta desconfiar de que encontremos nunca manuscritos masoréticos enteramente puros. Para quienes no están familiarizados con estos problemas, no será inútil añadir que las impurezas de que habla Pérez Castro son de orden puramente ortográfico, acentos...

El profesor C. Ramos Gil, actualmente lector de castellano en la Universidad jerosolimitana, estudia la profundidad de una poesía religiosa de Ibn Paquda, *La tokehá de Bahya ibn Paqūda* (pp. 195-216). Su género literario-religioso (la tokehá) es el de una oración lírica meditativa y penitencial con tono de reprensión que el alma se hace a sí misma, y que el autor judío espera ayude para sumergirse en la oración nocturna, «cuando el alma enamorada queda a solas con su Dios, al tiempo en que todo amante queda a solas con el que ama». Su inspiración es mixta: fondo hebreo y bíblico con elementos esporádicos míticos (preexistencia del alma) y destellos de imaginería platónica musulmana. Medita su origen y su destino terrestre, que es pasajero, no patria, y por ello incita a estar por encima de lo mundano y de lo carnal. El estudio de Ramos es interesante, porque pone en claro no sólo el mundo ideológico teológico-filosófico de Paqūda, —nada original ni diferente de los tópicos de su época— sino lo que es su principal valor: su profundidad llena de sencillez. «Los temas neoplatónicos, estilizados y fantaseados a través de lo musulmán, infunden nuevo hálito a los de inspiración bíblica.»

Salomón Speier, *Bemerkungen zu Amos*, II (pp. 363-372), ofrece unos fragmentarios comentos a Amós 2, 4a; 4, 32; 5, 8b; 6, 2a; 9, 7b de Qimhí, Raší, Meir Löb ben Jehi'el Mika'el (Malbim), traducidos del hebreo al alemán, que, por su parte, él apostilla con

observaciones sobre las modificaciones que el texto sagrado presenta en los comentarios aducidos. Igualmente una fórmula de expresión de Am 5,3 encontrada, según Speier, en el tratado Ta'anit Pereq III y una aclaración de lo que, conforme a Am 3,15b, Is 5,9b, en una cita de Azarías dei Rossi (1523-1578) nignifica *battîm rabbîm* (=palacios).

H. A. WOLFSON DE HARVARD, *Avicenna, Algazali and Averroes on divine attributes* (pp. 545-571), el conocido especialista en estudios filonianos, investiga la teoría de los atributos divinos en Avicena —que coincide con su predecesor el gran murciano Alfarabí—, Algazali y Averroes, interesantísima y fundamental para juzgar la teodicea de dichos filósofos árabes.

Finalmente, el dorado rabino E. ZOLLI, *Generazione con una parola di verità* (pp. 573-579) despliega un virtuosismo exegético al modo rabínico, para explicar el fondo veterotestamentario y exegético contemporáneo a la expresión jacobea 1,18: «nos engendró con una palabra de verdad».

R. CRIADO

SIEDLECKI, E. J., *A Patristic Synthesis of John VI*, 54-55. Mundelein, Illinois, 1956, XI-298 pag.

Se trata de una tesis para el doctorado en la Facultad Teológica Pontificia del Seminario «Sanctae Mariae ad Lacum».

El tema de la tesis se concreta a los dos versículos 54.55 del cap VI de S. Juan. Los versos figuran al principio del trabajo en la traducción inglesa. Hubiera sido preferible presentarlos en el original griego, con su equivalente latino e inglés.

Aunque el título corresponde a toda la tesis, no responde a la parte publicada. De hecho no ha publicado nada más que dos capítulos, el de S. Agustín, como representante de la patrística occidental, y el de S. Juan Crisóstomo y S. Cirilo de Alejandría, representantes de la exégesis oriental. En la pag. 195 empieza una tercera parte, que resume toda la tesis y las características de toda la exégesis patrística. El autor ha publicado, pues, lo más saliente y decisivo de su tesis. Termina con una bibliografía muy completa, que divide en fuentes, traducciones, y diversas obras sobre S. Juan y, en particular, sobre el cap. VI.

Esta tesis bien concebida y realizada viene a enriquecer la abundante bibliografía ya existente sobre el cap. VI de S. Juan.

Y confirma una vez más el contenido eucarístico del capítulo, siempre actual y siempre tema de nuevas investigaciones. A diferencia de otros autores extranjeros, que desconocen por sistema la bibliografía española, este autor merece nuestros plácemes sinceros por su universalidad. Abundan en él las obras inglesas, alemanas, españolas, francesas e italianas. Es una tesis que honra al autor y a la Facultad.

J. L.

COIAZZI A., S. D. B., *San Pablo Apóstol. Páginas introductivas y autobiografía.* Traducción de VICTORIO M. BONAMIN. Rosario (Argentina). Edit. Apis 1955, 235 pag.

Este libro es, en su conjunto, una semblanza apasionada de la figura y de la obra de San Pablo. El alma del autor está en continua consonancia con la de su biografiado y una corriente de simpatía se establece desde el comienzo entre el lector, el autor y San Pablo. En lenguaje sencillo y a la vez brillante, nos expone en una primera parte un resumen bien hecho de la Teología Paulina. Los títulos de los veintisiete capítulos son sugerentes e invitan a la lectura. Desde luego, la composición de esta primera parte supone una lectura extensa e intensa de las Epístolas Paulinas y de los Comentarios sobre ellas.

En general, sacrifica la erudición a la popularidad. Con todo hay capítulos en los que aparece claramente el bagaje científico del Autor. Así, por ejemplo, el capítulo sexto es un bello y sólido resumen de toda la doctrina bíblico-teológica de la Redención.

La segunda parte es una autobiografía del mismo San Pablo, entretejida inteligentemente con textos sacados de los Hechos de los Apóstoles y Epístolas y transcritos en primera persona. Creemos es útil y popular esta actualización de los trozos de historia —con frecuencia tan dramáticos— encerrados en las sagradas páginas.

Como decíamos al principio, el fin de este libro es una popularización del pensamiento y de la obra de San Pablo. El autor ha logrado el fin que se impuso. Con todo algunos de los metodos usados nos parece se alejan un poco del gusto literario actual. Así en la página 224 el diálogo entre San Pablo y el esclavo fugitivo.

J. M. D. M.

2. Moral, Ascética, Liturgia, Catequética

GUINDON, ROGER, O. I. M., *Béatitude et Théologie morale chez saint Thomas d'Aquin. Origines. Interprétation.* Ottawa, Ed. de l'Université d'Ottawa, 1956, 356 pag.

Participar en el movimiento de corrientes e ideas, para reconstruir la teología moral en sus fuentes, es el pensamiento que guía al autor en la investigación del lugar que ocupa la bienaventuranza en la moral de Santo Tomás.

En la introducción, advierte el autor que era su propósito completar el trabajo con una interpretación propiamente doctrinal de la Segunda Parte de la *Suma Teológica;* pero, dejando este estudio para otras obras, en la presente se limita a reconstruir el contexto literario y doctrinal de la utilización del tema de la bienaventuranza en los predecesores medievales de Sto. Tomás, y a estudiar el desarrollo de esta doctrina en las sucesivas obras del Santo Doctor.

Aun habiendo delimitado así el campo, el desarrollo es bastante amplio.

En la primera parte, el autor busca qué han dicho sobre la bienaventuranza, en función de la moral, los escolásticos, desde S. Anselmo de Canterbury hasta S. Alberto Magno. Antes de la aparición de las Ordenes mendicantes en el campo de la enseñanza, se encuentran alusiones en S. Anselmo, en la Escuela de Anselmo de Laón, en Hugo de S. Víctor, mientras en Abelardo aparece la idea de que toda la moral debe concebirse en función de la bienaventuranza eterna. Pedro Lombardo, siguiendo las huellas de S. Agustín, asienta el principio de que el criterio para conocer si la voluntad es recta se toma del fin, que es la bienaventuranza, la vida eterna, Dios mismo. Pero —advierte el autor— el Maestro de las Sentencias no saca de este principio todas las consecuencias que de él se derivan. Notemos que está subrayada la cuestión introducida por Pedro Lombardo y tratada por sus comentadores, especialmente por Guillermo de Auxerre, de si es y cómo natural el deseo de la bienaventuranza (p. 53).

El autor pasa después a examinar la doctrina de la Escuela franciscana representada por Alejandro de Hales, Juan de la Rochelle (Rupellensis) y S. Buenaventura, concluyendo que con ellos el tratado de la bienaventuranza ha hecho considerables progre-

sos; pero la parte propiamente moral de la teología se va organizando, bajo el signo de la ley y de la conciencia, en una síntesis en la cual la bienaventuranza como tal no figura. La teología moral, además, se concibe como una ciencia práctica y no especulativa (p. 105).

El estudio de los predecesores de Sto. Tomás se concluye con los maestros dominicos de París y de Oxford, entre los cuales sobresale S. Alberto Magno. Estos, como S. Buenaventura, sostienen que la teología moral es una ciencia *afectiva*, que debe conducir al hombre a la bienaventuranza eterna, concebida, según la idea de S. Agustín, como *fruición* perfecta de Dios. Pero S. Alberto Magno conoce, al menos en parte, la *Etica ad Nicomachum* y se nota su influjo, sea en la aportación de nuevas cuestiones sobre la bienaventuranza, sea en el método de exponer las cuestiones. Con todo —observa el autor— «la entrada definitiva de la *Etica a Nicómaco* con Alberto Magno no ha cambiado substancialmente las posiciones que han llegado a ser clásicas» (p. 145). Hay que esperar la llegada de Sto. Tomás para que se determine una nueva orientación.

De estos rápidos rasgos se podría sacar la impresión de que este estudio histórico se compone de una árida sucesión de sentencias. No hay nada de esto. Guindon domina la materia y maneja la pluma magistralmente con un estilo fluído y claro. Lo concienzudo de la investigación aparece en las notas, pero la erudición no hace pesado el texto; las numerosas citas latinas están por lo general en notas, con sólo tres excepciones (pags. 81, 90, 101); las otras, aducidas en el texto, están traducidas al francés, no a la letra, sino con cierta libertad, ya resumiendo, ya ampliando, de modo que la traducción misma es un comentario que hace resaltar el pensamiento del autor citado, alternando admirablemente análisis y síntesis.

Estas mismas dotes de claridad se encuentran en la segunda parte, en la que Guindon estudia la bienaventuranza en Sto. Tomás.

Precede una precisa datación cronológica de las obras que se van a examinar, que se ordenan de esta manera: *Comentarios a la Escritura, Expositio ad Nicomachum, Comentario a las Sentencias, Compendium Theologiae, Summa contra Gentiles, Summa Theologica.*

No podemos seguir paso a paso al autor en las ciento ochenta páginas que dedica a Sto Tomás. Nos bastará recordar que en las

primeras obras aparece el pensamiento de Sto. Tomás vinculado al respeto que profesa a sus grandes predecesores, S. Agustín y S. Alberto Magno, y que a medida que avanza el tiempo se vuelve más personal. Quizá se note el influjo de Aristóteles, pero observa Guindon: «Sabemos que el pensamiento del Santo Doctor no es en manera alguna hacer de Aristóteles un maestro de vida cristiana. Mucho menos se puede soñar en una preferencia del Estagirita sobre la Escritura; los Padres de la Iglesia o del mismo Pedro Lombardo» (p. 213).

El pensamiento de Sto. Tomás culmina en la *Suma Teológica*. Algunas de sus conclusiones son conocidas: sólo Dios es el objeto de la bienaventuranza; el acto, con el que el hombre consigue la bienaventuranza, es un acto intelectual, la visión de Dios, acto con el que el hombre, elevado por la gracia, se hace semejante a Dios. Y como la bienaventuranza es principalmente especulativa, por eso la teología es sobre todo especulativa (conocimiento de Dios y de sus obras), aun teniendo las funciones de ciencia práctica (que dirige los actos humanos a conseguir la bienaventuranza).

Pero, ¿de qué manera la ciencia moral (Sto. Tomás no usa jamás la expresión: *teología moral*) es teología, es decir, ciencia de Dios? Aquí Guindon responde con una interpretación que en algún sentido se manifiesta en esta frase: «Puede decirse que la vida cristiana es Dios considerado, no ya como objeto de conocimiento y principio regulador extrínseco, sino como principio interior de la vida personal del hombre elevado a la filiación adoptiva» (p. 276). Así se salva la unidad de la teología que tiene un objeto único: «Dios en su propia vida, como la vive en sí mismo y como la vive en nosotros». De aquí se sigue la elección de las virtudes como principio de organización de todas las cuestiones morales en la Segunda Parte: «Las virtudes son presentadas como los principios internos de la vida cristiana, mientras que la ley y la gracia son considerados como principios extrínsecos» (p. 274).

Al explicar su interpretación, Guindon tiene páginas muy interesantes, como también tiene páginas bellísimas en la conclusión, cuando presenta el carácter evangélico de la moral de Santo Tomás. No nos atrevemos a asegurar que la interpretación del autor vaya a obtener el asentimiento de todos los comentadores de Sto. Tomás. En todo caso, su obra no solamente aporta una contribución muy notable al conocimiento del desarrollo del pensamiento del Doctor Angélico, sino que también presenta una bue-

na indicación sobre el modo de estructurar y presentar un tratado de teología moral. Hacemos, sin embargo, alguna reserva a propósito de las críticas que, aunque moderadamente dirige el autor contra los moralistas y casuistas (pag. 277, n.º 89; p. 330). Tampoco nos atreveríamos a urgir demasiado las consideraciones sobre la libertad de los hijos de Dios y pensamos que la frase: «Les saints, ceux dont l'âme est enrichie de tout l'organisme des vertus (naturelles et surnaturelles) et des dons, sont avec Dieu, les seuls juges de la bonté et de la malice de leurs actions» (pag. 332), al menos sacadas de su contexto, quizá no la suscribirían los santos.

E. TRABUCCHI

LUMBRERAS, P., O. P., *Praelectiones scholasticae in Secundam Partem D. Thomae*. Vol. 1: *De fine ultimo hominis*. Vol. 8; *De spe et caritate*. Vol. 9: *De prudentia*. Madrid. Ed. Studium de Cultura, 1954, 1952, X-129; XII-256; XI-120 pag.

El ilustre autor, profesor de *Summa Theologica* en el Ateneo Angelicum de Roma, advierte, en la introducción del primer volumen, que no se ha propuesto publicar un texto, sino unas *praelectiones* para utilidad de los alumnos; y no para eximirles de la lectura de la *Suma*, sino para facilitarles la comprensión del pensamiento de Santo Tomás. Por esto, su intención es exponer con la mayor claridad posible aquellos puntos que con el correr de los tiempos se han oscurecido y añadir las cuestiones que surgieron o fueron objeto de discusión después de la muerte del Angélico, teniendo también en cuenta las nuevas disposiciones del derecho positivo, especialmente del derecho canónico.

Conocida la intención del autor, no podemos esperar más de lo que nos promete, es decir, un subsidio escolar; y una ayuda —a nuestro parecer— que supone la integración de la palabra viva del profesor.

En los volúmenes que reseñamos, se comentan las cuestiones 1 a 5 de la 1-2; y las cuestiones 17 a 56 de la 2-2. Algunas están resumidas brevemente; otras, en cambio, se desarrollan con mayor amplitud. Entre estas últimas son dignas de atención y de loa, en el vol. 8, las de *spei theologicae honestate y de eleemosyna*.

Se añaden algunas cuestiones que no se tratan expresamente en la Suma. Así, en el vol. 8, *de cooperatione ad malum;* en el 9, *de conscientia*. Aquí, a propósito de la *efformatione conscientiae*

rectae, se trata del uso de las opiniones probables. El autor se decide a favor de un probabilismo mitigado o equiprobabilismo, en el que se aplique el principio *melior est conditio possidentis*. En un manual destinado a la clase no nos maravilla que en favor del probabilismo no se aporten nuevos argumentos, ni se desarrolle un tratado profundo. Pero, además de no estar conforme con el modo de proponer y desarrollar el asunto, nos parece demasiado simplista la conclusión a propósito del principio de posesión: «Si in materia namque iustitiae omnibus codicibus extollitur [...] possessioni non conceditur ius sed ius agnoscitur; universaliter ergo, ceteris quidem paribus, ius possessoris fortius» (vol. 9. n. 192). Y así nos parece ingenuo el reproche hecho a los probabilistas de haber llegado a su sistema por no haber profundizado en el estudio de la virtud de la prudencia.

Si se considera el modo con que está expuesta la doctrina, no siempre se encuentra la claridad prometida por el autor. En algunos puntos, el estilo con incisos y contraposiciones, quizá por imitar la concisión de Tácito, es duro y puede dar lugar a dudosas interpretaciones. Así, la argumentación, aunque en general precisa, alguna vez, especialmente en el volumen del fin último, no nos parece tan clara que *argumentandi vis iunioribus effulgeat* (vol. 1, n. 16). Pero, sin duda, teniendo ante los ojos el pasaje paralelo de la Suma, el argumento aparecerá más claro.

Finalmente, ya que el autor quiere servirse de aquellas expresiones que *gratiora sonant hodiernis auribus* (vol. 1, n. 15), añadiremos una observación teniendo en cuenta la mentalidad moderna. El autor se sirve algunas veces de ejemplos tomados de las ciencias positivas. ¿Son siempre aptos? En el vol. 1 n. 189 cita a Santo Tomás (1-2, quaest. 5, art. 6) *recipit pupilla colorem corporum;* pero ahora sabemos que la pupila es un *ens rationis*, pues es una simple abertura. En el vol. 8, n. 165 se trae un amplio ejemplo del calor (que no se encuentra en el pasaje correspondiente de Santo Tomás, 2-2, quaest. 25, art. 5). Creo sinceramente que un entendido en física experimentaría disgusto al leer esas páginas. Así también, aunque no pocos autores del pasado han considerado el «actus caritatis intensus ut quattuor, ut quinque, ut sex», ¿no sería mejor dejar a un lado los números? Ciertamente un matemático no admitiría que la caridad sea una magnitud escalar, mensurable con números.

Estas observaciones pueden parecer quisquillas; pero no olvi-

demos que para muchos la filosofía de Aristóteles y la escolástica cayeron en descrédito, al surgir la ciencia moderna, sólo porque algunos escolásticos se atenían tenazmente a las antiguas teorías físicas. En nuestro autor, sin embargo, se trata de pocos rasgos que no quitan el valor al resto de la obra.

E. TRABUCCHI

RODRIGO, LUCIUS, S. I., *Praelectiones theologico-morales Comillenses*. Series 1: *Theologia moralis fundamentalis*. T. 3: *Tractatus de conscientia morali I*. Santander, Sal Terrae, 1954, XIX-571 pag.

Es raro hoy día encontrar una obra como la que ha emprendido el P. Rodrigo, una obra amplia, fruto de muchos años de magisterio, de mucho estudio y erudición, que esté al día y nos dé lo más precioso de las épocas que nos han precedido. Obra, por otra parte, en la que junto a lo positivo está la especulación, el análisis profundo y lógico de estas complicadas realidades de la conciencia en un orden claro y preciso, que si por algo peca es por repetir e insistir en los puntos principales. Pero esto no lo consideramos un defecto, sino el fruto de una experiencia pedagógica. Tiene una estructura que recuerda la de los tratados clásicos de la época áurea de la Moral, no sólo en la forma, sino también en el fondo: se abordan problemas antiguos y recientes (v. gr.: relación entre la conciencia sicológica y la moral· la conciencia crepuscular; análisis sicológico de la conciencia, sicología y pastoral del escrúpulo, etc.), con un método estrictamente escolástico y tradicional. Y en la exposición de opiniones y sentencias no se contenta el autor con un mero referir lo que otros dicen, sino que acude a las mismas fuentes, para establecer el pensamiento de los autores. (Véase, por ejemplo, el estudio de las sentencias de Sánchez y Vázquez sobre la necesidad de la conciencia cierta, nn. 1069-1073). Queremos decir con esto, en otras palabras, que la erudición amplia de que da muestra el autor en la escolástica, no es de segunda mano, sino adquirida con la paciente y reflexiva lectura de las obras que cita.

Estas y otras muchas observaciones se podrían hacer en alabanza de la obra que recensionamos; pero no pretendemos hacer una mera presentación y propaganda del libro; me voy a permitir apuntar lo que en ella echo de menos.

Comprendo que en nuestros días es muy difícil componer un tratado exhaustivo sobre la conciencia. Es tan enorme la cantidad de monografías y artículos que se escriben sobre temas relacionados con ella y son tantos los datos que se van aportando sobre el análisis existencial de la conciencia sicológica y moral que no se goza de la perspectiva suficiente para construir una síntesis orgánica de los mismos. En los siglos 16 y 17 era muy otra la situación: todo el saber estaba en las escuelas, y conociendo su doctrina, podían componerse obras, para su tiempo definitivas. Pero hoy la verdad se encuentra en pequeñísimos fragmentos y mezclada con teorías y concepciones erróneas y aun expuestas con terminología equívoca y fluctuante. Hay que conocer la inmensa literatura sicológica y siquátrica desde Freud a nuestros días, imponerse en la nueva terminología y en las diversas corrientes y estar al día, ya que en estas ciencias se consideran como prehistóricos libros editados hace veinte años.

El sicoanálisis y narcoanálisis pueden dar también preciosos datos fenomenológicos para el estudio de la conciencia moral. Y los análisis existenciales de los estados de conciencia pueden también aportar mucha luz en la materia que nos ocupa.

De todo esto no encontramos casi nada en la obra que estudiamos. Casi nos atreveríamos a afirmar que se ha prescindido por completo de ello. Los análisis que encontramos son más bien lógicos que existenciales; demasiada frialdad racional para una realidad tan afectiva como es la conciencia sicológica y moral.

Echamos de menos, aunque sólo sea una alusión, a la posibilidad de la «amoralidad constitucional», que el autor implícitamente rechaza, y que se discute entre autores católicos y ante el tribunal de la Rota.

Como decíamos, más que defectos hemos apuntado algunos deseos o diversa manera de enfocar una obra; y el autor tiene perfecto derecho a darle el enfoque que crea conveniente.

No sé si el autor habrá reservado la bibliografía para el primer tomo. De todas maneras, vendría bien que la primera vez que cita una obra en cada uno de los tomos indicara la edición que usa. En las citas de los artículos de revista, también sería conveniente que indicara el título del mismo, como suele hacerse. No hay tampoco uniformidad en la manera de citar.

La obra está bien impresa y esto ayuda no poco para la claridad.

E. MOORE

RODRIGO, L. S. I., *Praelectiones theologico-morales comillenses.* Series 1: *Theologia fundamentalis.* T. 4: *Tractatus de conscientia morali* II. Santander, Sal Terrae, 1956, XXVIII-900 pag.

No se trata de uno de los acostumbrados manuales escolares, ni de una simple compilación ni siquiera de una monografía que se limite a desentrañar un punto de doctrina, sino de una obra poderosa que no desentona al ponerla al lado de los grandes tratados del siglo 16.

Al solo problema de la *Theoria de conscientia morali reflexa* se ha dedicado un volumen de novecientas páginas. Muchas, se podría pensar. Y el mismo autor prevé que puede ser tachado de prolijidad (n. 646, p. 243) en el examinar y refutar las teorías opuestas al probabilismo; pero observa que no raras veces los probabilioristas se han quejado de que sus argumentos no han sido considerados con atención. Cita, entre otros, por ejemplo, la observación de Richard (n. 801): «Desgraciadamente, este elemento esencial se pasa por alto casi siempre en las investigaciones y discusiones sobre la naturaleza del problema, en los autores modernos».

El autor no merece, ciertamente, esta nota de negligencia. Nos parece que, al examinar los sistemas del compensacionismo moral (nn. 585-620), del probabiliorismo puro (nn. 621-731), del probabiliorismo mitigado, compensacionista y pragmático (nn. 732-848), del posesionismo moral (nn. 849-1110), el autor es objetivo, no dejando a un lado ningún argumento de alguna importancia, ni ninguna instancia —sin disminuir su eficacia— sino que los afronta directamente con una minuciosa discusión.

Su objetividad aparece también en la postura equilibrada que mantiene en la llamada cuestión Ligoriana en la que juzga «S. Alphonsum *vix umquam* conquievisse plene animo tranquillum in theoria pura probabilista» (n. 1136). En la exposición histórica de los sistemas morales también nos parece equilibrado y objetivo al juzgar la doctrina de Sto. Tomás y la de los primeros probabilistas, sobre todo de Suárez.

En la parte constructiva de la demostración del probabilismo es notable, en el primer capítulo «Theoria opinionis et probabilitatis» la conclusión del autor: que *sólo* es opinable el extremo que aparece subjetivamente más probable; y que esta afirmación no daña la demostración del probabilismo, aunque equivocadamente se han esforzado algunos probabilistas (n. 120) en querer

demostrar que es opinable aun el extremo juzgado menos probable, mientras que, por otra parte, en vano algunos antiprobabilistas se han esforzado en sacar de aquí un argumento para combatir el probabilismo (n. 121).

En el capítulo 4: «De ipso systemate probabilismi» propone como fórmula propia de la tesis del probabilismo: «Stante gravi atque insolubili dubio seu incertitudine de actuali urgentia objectiva legis, unice aut primario imperativae moraliter, licet stare practice pro libertate» (n. 1189), y explica ampliamente por qué prefiere esta formulación a cualquier otra. Ampliamente, también, declara la cualificación de su tesis que juzga *en el orden teórico* muy probable absolutamente, mucho más probable en comparación con los otros sistemas y *en el orden práctico* indudablemente cierta (n. 1304).

Es digna de notarse la agudeza del análisis que se extiende a todas las cuestiones y bajo todos sus aspectos. Se nota también un positivo esfuerzo de claridad. Esto no obsta para que algunas veces se tropiece el lector con sutilezas que parecen excesivas y que no son útiles para una mejor comprensión del asunto de que trata. Notaremos, por último, algunas repeticiones de conceptos que se desmenuzan, se exponen de nuevo, se sintetizan quizás hasta la saciedad.

E. Trabucchi

Mazza V. del, S. D. B., *La teologia della famiglia nel pensiero di SS. Pio XII*, Torino, Pont. Aten. Salesianum, 1955, 76 pag.

En este resumen de tesis doctoral se proponen sistemáticamente las doctrinas pontificias de Pío XII acerca de la familia, y a la luz de esos documentos se estudian 1) la naturaleza y propiedades del matrimonio cristiano, fundamento de la misma, en relación con los principios morales; 2) sus aplicaciones prácticas, en cuanto a las relaciones mutuas de los cónyuges y de éstos para con sus hijos, especialmente en lo que se refiere a la educación de la prole; 3) por último, se trata del feminismo exagerado y se sitúa el problema entre sus justos límites.

A. D

SAINT BONAVENTURE «Le Prince de la Mystique» (León XIII) *Itinéraire l'âme en elle-même.* Introd., trad., Comment. du P. JEAN DE DIEU DE CHAMPSECRET et du P. LOUIS DE MERCIN, Blois (Libr. Mariale et Franciscaine) 1956, 355 pag.

Uno de los tratados mejor construídos de S. Buenaventura, y en el cual se halla por vez primera, al menos en orden a la perfección, la célebre doctrina de las tres vías de la vida espiritual: purgativa, iluminativa y unitiva, es el *Itinerario del alma en sí misma.*

El P. Juan de Dios da una excelente y documentada Introducción, donde, siguiendo la típica forma tripartita del Santo (el número *tres* es sello de la Trinidad en las criaturas) resume las enseñanzas del opúsculo. Por la meditación, la oración y la contemplación, en las cuales se ejercitan la conciencia, la inteligencia y la sabiduría sobre las obras del hombre y de Dios y sobre la unión de aquél con Este, el alma se eleva a Dios, siguiendo las tres vías que responden a los tres movimientos de la misma alma: deseo de pureza en la paz, de verdad en la luz, de unión en el amor. Después de la Introducción, viene la traducción literal y correcta a la vez, con breves notas aclaratorias muy instructivas.

El extenso comentario del P. Luis de Mercin ocupa una buena parte del libro: p. 197-355. En general, es un fino análisis psicológico de los consejos del Santo, aunque tal vez en ocasiones demasiado prolijo. De dicho análisis sólo apuntaremos por vía de ejemplo algunos pasajes... Al explicar vg. (p. 206-207) el esquema: oración-lectura-práctica del bien, el P. Luis desentraña estas ideas en la triple actividad orientada hacia Dios, hacia la expansión personal (cultura) y hacia el prójimo, o sea; orar, estudiar, servir. El comentador amplifica con razón este punto, insistiendo en la necesidad de conjugar armoniosamente esa triple actividad en cada estado de vida. El punto de los malos deseos sintetizados por Buenaventura (p. 131-134) en dos secciones: sed de placer, curiosidad, amor de la vanidad-cólera, envidia y desabrimiento del esfuerzo sobrenatural, lo traduce el comentador con lenguaje más técnico en dos grupos: factores de avidez y factores de agresividad, clasificación moral que psicológicamente tiene su fundamento en la diferenciación entre nuestras tendencias apropiativas y nuestras tendencias aversivas, entre nuestros reflejos de captación y nuestros reflejos de defensa (p. 209-224). Cuando Buenaventura pone como requisito necesario para alimentar el horno de la sabiduría, el alejar el corazón de los afectos a las criaturas, que no nos apro-

vechan, y si parecen aprovecharnos, no nos satisfacen, y si parecen satisfacernos, no nos bastan (p. 141), el P. Luis puntualiza y matiza estas exigencias, señalando los peligros de las amistades humanas, y en todo caso, la insuficiencia de ellas para llenar el corazón, una vez que éste ha obtenido cierto nivel de caridad, pues entonces se pierde en Dios, como lo prueban los ejemplos de San Francisco y Sta. Clara, S. Juan de la Cruz y Sta. Teresa (p. 242-243).

Como se ve por estas rápidas citas (y lo mismo podría decirse de los demás pasajes) el comentario no es precisamente literal, pero desarrolla *ad sensum* puntos muy interesantes esbozados por el Santo y prueba la maravillosa contextura psicológica y ascético-mística del inmortal autor del *Itinerario*.

A. SEGOVIA

MARTÍNEZ DE ANTOÑANA, G., *Las Preces Litúrgicas en el Concordato*, Madrid, Coculsa, 1955, 62 pag.

En una conferencia dada en Bilbao a raíz del último concordato español con la Santa Sede, recoge el autor, de conocida autoridad en materia litúrgica, los elementos jurídicos e históricos que ilustran y declaran el sentido de las prescripciones recientes sobre preces en favor del Estado y sus gobernantes, completados y puestos al día, al ser publicada en forma de folleto, con las posteriores declaraciones de la Sagrada Congregación de Ritos. Una copiosa bibliografía de documentos históricos y artículos de controversia recientes, añade valor práctico a este trabajo.

A. D.

SEAGE, ARSENIO S. D. B., *La Catequesis antigua*, Rosario (Argentina) Edit. Apis, 1952, 224 pag.

La *Biblioteca Didascalia* presenta este precioso libro, obra del Pbro. Arsenio Seage. En un estilo ameno, nos da el autor una magnífica visión de la Catequesis antigua. Divide la obra en tres apartados: Edad Apostólica, Edad Heroica y Edad de Oro. Dentro de cada parte, hay mucha claridad en los epígrafes diversos, con los que el lector, sin esfuerzo recorre perfectamente el capítulo, en un todo armonioso. Se puede decir que es un compendio muy bien logrado. Densa y a la vez concisamente expone la catequesis de los Apóstoles, Apologistas y Santos Padres, con un rico caudal de no-

tas bibliográficas que sirven, no solamente para orientar al lector sino también para presentarle comentarios, libros o artículos que puedan ayudarle en un mayor conocimiento del tema que trata. Como dice Bonamín en el prólogo: «el lector tiene un libro que enseña metodología religiosa a la luz de la catequesis empleada en los primeros tiempos de nuestra historia cristiana». Libro aptísimo para profesores de religión e intelectuales católicos que quieran conocer sistemáticamente los orígenes y desarrollo de la primitiva catequesis. Tanto el índice bibliográfico, como el de materias y autores, contribuyen a la claridad expositiva de los temas desarrollados. El fin propuesto por la *Biblioteca Didascalia* ha sido conseguido plenamente por la presente obra del Pbro. Seage.

M. A. Moore

3. Derecho

Composta, Darío, S. D. B., *Il diritto naturale in Graziano*. Sc. Gráfica Salesiana, Torino, 1956, VIII-58 pag.

Este extracto de una tesis de laurea defendida en el Pontificio Ateneo Salesiano de Turín, se centra en el análisis de las dos definiciones del Derecho natural que propone Graciano: «Ius naturale est quod in Lege et Evangelio continetur» y «Ius naturale est commune omnium nationum eo quod ubique instinctu naturae non constitutione aliqua habetur». El autor pone de manifiesto —polémicamente, sobre todo con Ullmann— dos caracteres fundamentales, según Graciano, del Derecho natural: la naturalidad y la juridicidad, de las que deduce algunas importantes precisiones.

El estudio, llevado a cabo con copiosa erudición y agudo juicio, debe ser tenido en cuenta por los que se ocupan de la historia del Derecho y en el conocimiento directo del Decreto de Graciano.

E. Trabucchi

Rivera Concha, A., *La presunción ante el derecho civil y el derecho canónico*. 1953. — Tesis de grado para optar al título

de doctor en Ciencias Económicas, Jurídicas y Canónicas. Bogotá, Univ. Javeriana 1953, 107 pag.

Divide el autor esta monografía en dos partes. En la primera parte, precisa con gran claridad el concepto de presunción, distinguiéndolo de los conceptos afines de indicio y ficción. Expone las definiciones de presunción en los códigos colombianos y en el C. I. C.; las divisiones de presunción; sus consecuencias en los procesos, sobre todo respecto a la certeza judicial. Este análisis comparativo le da ocasión para algunas atinadas observaciones sobre las características del código de Derecho Canónico.

En la segunda parte, expone siete presunciones que establece el C. I. C. en el régimen matrimonial: sobre la validez del matrimonio, en vida o después de la muerte de uno o ambos cónyuges, sobre su consumación, el consentimiento matrimonial, sobre la paternidad y legitimidad de los hijos, de muerte por causa de la desaparición, y de condonación al cónyuge adúltero. Es casi una enumeración, en la que sólo apunta algunos de los problemas que suscitan esas presunciones jurídicas.

La bibliografía es demasiado escasa; en ella se citan algunas traducciones sin indicar la obra original. En las notas se aducen por lo común no obras canónicas especializadas, sino dos manuales generales; otras citas, demasiadas relativamente, se hacen según las referencias de otros autores.

E. OLIVARES

ECHEVERRÍA L. DE, *La acción penal en derecho canónico*. Salamanca 1952, 173 pag.

Pretende el autor en esta monografía estudiar la naturaleza y características de la acción penal. Recorre para ello un largo camino. En una parte preliminar, explica primero los conceptos fundamentales de proceso y de proceso penal, su naturaleza jurídica, según las teorías principales, su finalidad, y la relación entre proceso penal y proceso civil; a continuación, considera la aplicabilidad de estos mismos conceptos y conclusiones al derecho canónico.

Pasa luego el autor a delimitar la acción penal, distinguiéndola de las demás acciones, que pueden nacer del delito. Primero estudia la acción civil: su origen histórico, su legislación canónica actual, algunos puntos de su problemática, y por fin insinúa algún posible perfeccionamiento de la legislación. Estudia después el pro-

ceso de expulsión de los religiosos, también en su evolución histórica y legislación presente, y concluye, después de examinar los argumentos en pro y en contra, reconociendo en el proceso de expulsión un carácter penal. A continuación, considera el proceso contencioso-administrativo, su posibilidad en el C. I. C., y la naturaleza de esa acción, que estima puede ser una acción civil o penal ordinaria, resultante del acto ilícito y delictuoso. Por fin, estudia el conocido problema de la distinción entre acción criminal y acción penal en el C. I. C.: con valiosos argumentos prueba la identidad real que corresponde a esas dos denominaciones.

En la última parte de la monografía, dedicada a la acción penal en sí misma, estudia primero la acción en general según las cinco principales teorías que intentan explicar su naturaleza; a la luz de las conclusiones obtenidas explica la naturaleza de la acción penal en general, y sobre todo de la acción penal canónica, haciendo resaltar las notas características del derecho penal canónico, por su carácter predominantemente público, la aplicación alternativa y la autoaplicación de la norma penal. Por fin, previo un estudio de la denuncia y la querella, considera más íntimamente en el último capítulo el origen y las características de la acción penal canónica.

Algunos discutirán quizás algunas conclusiones e insinuaciones del autor; pero todos reconocerán el mérito indiscutible del presente trabajo; abundante información, análisis profundo, juicio ponderado; realzado todo por una exposición clara, una construcción diáfana, un estilo ágil y muy agradable.

E. OLIVARES

NOLASCO R. L., *La excomunión y la pertenencia a la Iglesia.*— Excerpta ex dissertatione ad Lauream in Facultate Iuris Canonici Pontificiae Universitatis Gregorianae. Buenos Aires 1956, 53 pag.

El título y subtítulo de este folleto dan idea clara de su contenido. Lo que tenemos ante la vista no es un estudio completo sobre la *excomunión y la pertenencia a la Iglesia* sino fragmentos de ese estudio. Estos fragmentos parecen, sin embargo, estar de tal manera elegidos y ordenados que dan al lector una idea suficiente del pensamiento del autor.

El fin que se ha propuesto lo declara terminantemente en la Introducción y es «reivindicar la doctrina tradicional de la unidad

de la Iglesia en lo que atañe al derecho canónico y, en particular, en cuanto a los efectos de la excomunión» (pag. 1). Expone cuidadosamente los conceptos teológicos y jurídicos necesarios: la autoridad jerárquica como vínculo esencial externo de la Iglesia; la excomunión y su eficacia en las diversas clases que señala el derecho canonico; la íntima relación que existe entre la doctrina teológica y la práctica de la Iglesia al aplicar esa pena...

Para corroborar su tesis de que la excomunión, en su grado supremo, excluye de la Iglesia, estudia detenidamente el derecho canónico y analiza el pensamiento de los grandes teólogos que han escrito sobre el asunto y trata de resolver las objeciones que a la tesis oponen ciertos teólogos y canonistas... A juzgar por lo que estas páginas nos ofrecen, el trabajo del Sr. L. Nolasco debe agotar la materia.

Hay un punto, sin duda capital en este problema, que no vemos aquí plenamente dilucidado. El autor vuelve con insistencia sobre dos ideas que, a primera vista, parecen antinómicas: *primera*, el excomulgado *vitando*, lo mismo que el hereje y el cismático, es excluído de la Iglesia, deja de pertenecer a la Iglesia y deja de ser miembro del cuerpo de Cristo; *segundo*, sin embargo, continúa sujeto a la autoridad jerárquica de la misma Iglesia y obligado a obedecerla.—Si no pertenece al cuerpo de la Iglesia ¿cómo depende de su cabeza que es la autoridad jerárquica? Y, si está sujeto a esa autoridad ¿cómo deja de ser miembro de la sociedad dentro de la cual *únicamente* tiene jurisdicción la jerarquía eclesiástica? El Sr. L. Nolasco, que no hace sino repetir dos afirmaciones que son corrientes en teólogos, moralistas y canonistas, ha visto la dificultad y se ha hecho cargo de la contradicción aparente que esas dos ideas encierran. A resolver esta contradicción parece destinado el capítulo tercero de la tesis en que estudia *dos nociones diversas*: *súbdito y miembro*. El excomulgado *vitando*, lo mismo que el hereje y el cismático, deja de ser *miembro* de la Iglesia, pero sigue siendo *súbdito* de la jerarquía. Nos hubiera gustado conocer íntegramente ese capítulo tercero, en el cual suponemos quedará resuelta la antinomia. En el extracto que conocemos se toca el problema (Introd. pags. II-III) y se dan indicios de solución, pero no lo encontramos debidamente aclarado. La autoridad de los escritores que repiten y sostienen esas dos afirmaciones, al parecer contradictorias, puede bastar para tranquilizar en el orden moral, pero no basta para satisfacer las exigencias del teó-

logo. Quizá están más hondas las raíces de la solución completa que aquí no encontramos.

El trabajo del Sr. L. Nolasco es verdaderamente serio. Está bien concebido y firmemente desarrollado con marcha progresiva. Tal vez demasiado insistente en algunos puntos y, consiguientemente, algo difuso. Puede estar satisfecho de haber conseguido, como se lo proponía, contribuir a «cimentar cada vez más sólidamente la unidad del dogma y el derecho en la Iglesia».

Una cosa, sin embargo, se echa de menos con frecuencia a lo largo de todo el escrito, y es la corrección, la elegancia y el giro auténticamente castellano del lenguaje y del estilo. Un trabajo científico, como es éste, ganará en mérito y en eficacia si es, al mismo tiempo, literariamente correcto y elegante.

F. ALONSO BÁRCENA

CADAVID G. J. I., *Los Fueros de la Iglesia ante el Liberalismo y el Conservatismo en Colombia*, Bogotá, Univ. Javeriana, 1955, X-213 pag.

La tesis doctoral en Derecho Canónico defendida por el autor es un trabajo benemérito, en el que con claridad de exposición y gran copia de documentos se estudian las bases de Derecho Público Eclesiástico en la espinosa cuestión de los partidos políticos respecto de la Iglesia, y se aplica la doctrina al caso histórico de Colombia en su evolución y significación dogmática y moral. Un breve resumen de las enseñanzas católicas opuestas a los errores que de hecho se han encontrado en los programas de los partidos políticos colombianos durante el decurso de la historia, cierra el desarrollo del tema, ampliamente estudiado en sus diversos aspectos.

A. D.

DELPINI F., *Divorzio e separazione dei coniugi nel diritto romano e nella dottrina della chiesa fino al secolo V*. Torino, Marietti, 1956, 138 pag.

Algunas veces se objeta a los teólogos católicos que defienden la indisolubilidad del matrimonio, que la Iglesia en los primeros

siglos no era tan intransigente; es más: que alguna vez condescendió con el Derecho Romano que admitía el divorcio.

El autor pretende examinar a fondo esta objeción y ver si tiene sólido fundamento. Para esto, comienza con una breve y sintética exposición del concepto de matrimonio y divorcio en el Derecho Romano hasta el siglo primero después de Cristo para que aparezca cómo el cristianismo tenía como cosa obvia la persuasión universal, confirmada por el derecho positivo, de la indisolubilidad del matrimonio. Sigue un examen de los documentos de la Iglesia: textos evangélicos, cánones de los Concilios, respuestas de los Romanos Pontífices y escritos de los Padres hasta el siglo quinto.

Del Evangelio se fija, sobre todo, en la frase de S. Mateo 19, 9 «nisi ob fornicationem», de la que se derivan casi todas las dificultades que se encuentran en los escritos de los Santos Padres.

Finalmente, el autor se pregunta por el influjo que tuvo la doctrina de la Iglesia en el Derecho Romano hasta la codificación de Justiniano.

No parece que el autor traiga una nueva contribución al tema; pero su obra es digna de alabanza por la diligente investigación de los textos de los Santos Padres y por la comparación entre la evolución del Derecho Romano y el modo en que se manifiesta la doctrina de la Iglesia.

El estilo es conciso, al suponer un lector erudito; pero al exponer algunos pasajes más difíciles de los Santos Padres, como, por ejemplo, los cánones de S. Basilio, gustaría una más amplia declaración de ellos.

El libro está bien impreso; pero en los textos latinos hay algunas erratas, que aunque pueda corregirlas por sí un lector inteligente, pueden, sin embargo, engendrar alguna duda. Por ejemplo, en la pag. 89 se lee «confirmare» por «confirmaret»; en la página 95 «incontinentiae» por «continentiae»; en la 130, «ludrica» por «ludicra».

E. TRABUCCHI

4. Historia eclesiástica

Das Konzil von Chalkedon. Geschichte u. Gegenwart. Im Auftrag der theol. Facultät S. I. Sankt Georgen, Frankfurt/Main, herausg. v. A. GRILLMEIER u. H. BACHT, Bd. 1: Der Glaube v. Chalkedon; Bd. 2: Entscheidung um Chalkedon; Bd. 3: Chalkedon heute. Würzburg (Echter Verlag) 1951, 1953, 1954. XVI-768; XIV-967; VII-981 pag.

Esta monumental obra, que ha merecido de la crítica cálidos elogios, y ha sido justamente llamada *Enciclopedia Calcedonense* y *Suma de la antigua Cristología,* pretende hacer resaltar el significado perenne, actual del dogma de Calcedonia: 50 investigadores catolicos de distintas naciones, especializados en sus respectivos temas, han colaborado en la ingente empresa.

En el primer volumen se exponen la prehistoria dogmática de aquel Concilio, su encuadramiento histórico, el contenido doctrinal de su fórmula referente al Dios-Hombre y disputas teológicas acerca de Calcedonia. El segundo tomo presenta la posthistoria del Concilio: fuerzas politicoeclesiásticas que entran en juego, ruptura de la unión en la Iglesia, Calcedonia y relaciones entre Roma y Bizancio. Enseñanzas del Concilio en su sentido para la vida interna de la Iglesia y su repercusión sobre la teología occidental desde 451 hasta la alta Escolástica. El tercer volumen explica las relaciones entre el motivo calcedonense y la teología católica de los siglos XIX y XX, así como su confrontación con las cristologías de diversas confesiones y religiones (concretamente con las de Lutero, Calvino, protestantes posteriores, Barth, Brunner, Bultmann, teólogos ingleses, rusos modernos e indios).

En la imposibilidad de recorrer tan variados temas, sólo queremos subrayar lo que más nos ha llamado la atención dentro de nuestros estudios.

La monografía del P. Grillmeier sobre la preparación de la fórmula cristológica de Calcedonia (I, 5-202), es penetrante y debidamente matizada en el punto delicado del esquema teológico *Logos-Sarx.* También nos parece ponderada la exposición del P. Camelot (I, 213-242), principalmente al juzgar la discutida figura de Teodoro de Mopsuestia, teniendo de modo especial en cuenta el

punto de vista psicológico y la mentalidad del teólogo antioqueno. El estudio del texto mismo del Símbolo calcedonense a cargo del P. Ortiz de Urbina (I, 389-418) se ciñe bien a desentrañar las diversas cláusulas, insistiendo justamente en el marco histórico para investigar el sentido y las fuentes. El verdadero tratado (I, 425-580) sobre el monofisismo sirio, por el eminente especialista J. Lebon es sencillamente magistral, si bien la urdimbre misma de los puntos desarrollados exige particular atención y reflexión para percibir los diferentes matices doctrinales de cada autor. Muy documentado, sobre todo, en lo tocante a sus antecedentes en la jurisdicción romana, es el artículo de Owen Martin acerca del Canon 28 de Calcedonia (II, 433-458). La exposición del P. Solano sobre la controversia adopcionista, es convincente por lo que toca al resultado negativo de las relaciones históricas entre esta herejía y las refutadas por el Calcedonense (II, 841-871). El espinoso problema de la vida psíquica y vida de conciencia de Jesús, desarróllalo el P. Ternus (III, 81-237) con pleno conocimiento de la materia y suficiente claridad dentro de lo intrincado del tema y de las diversas soluciones que ha recibido. Pero la *teoría de la actuación* (el Logos personalmente, acto quasi-formal de la humanidad de Cristo) nos parece inaceptable y, por tanto, no creemos que, como afirma Ternus, (p. 237), pueda abrir camino a cierta conciliación y síntesis entre las dos teorías principales hoy en boga: falta de todo *yo humano* y de toda independencia humana en Cristo y relativa independencia de la propia conciencia humana del Señor con un *yo* central *psicológico*.

La magnífica enciclopedia cristológica se cierra con una bibliografía exhaustiva referente a la Historia del Concilio.

A. SEGOVIA

LLORCA B., *Nueva visión de la Historia del Cristianismo*. 2 tomos. Barcelona, Edit. Labor, 1956, XXVIII-I. 622 pag. y 164 láminas.

El P. Bernardino Llorca es ya sobradamente conocido, sobre todo, por sus numerosos Manuales de Historia eclesiástica. El que hoy nos ocupa se presenta ordenado diversamente de los anteriores. Contiene diez partes: I. Historia de la Iglesia católica.—II. Historia de las herejías.—III. Historia de los concilios.—IV. Historia de los dogmas.—V. Historia de la literatura cristiana y de la teo-

logía.—VI. Arqueología y Arte cristianos.—VII. Exposición histórico-sistemática de la liturgia.—VIII. Historia del monocato y de las Ordenes y Congregaciones religiosas.—IX. Historia de las misiones católicas.—X. Vocabulario histórico-eclesiástico.

Sin dejar de ser un manual, participa, para ciertos casos, de las ventajas de una pequeña enciclopedia, facilitando la consulta, cuando se pretende sólo comprobar o conocer alguno de los datos más importantes, en las materias enumeradas. Facilitan la consulta el índice alfabético añadido al fin del 2.º tomo, los números marginales, y la magnífica disposición tipográfica de toda la obra. Es ya característico en el autor este esmero por la presentación externa de sus manuales, cualidad muy digna de alabanza, que honra al autor y a la Edit. Labor.

Tanto los eclesiásticos como muchas personas cultas entre los seglares verán con satisfacción todo intento de subsanar ese defecto que padecemos en España, por lo que se refiere a buenas fuentes de información, al alcance del gran público, en materia de Historia de la Iglesia. La Iglesia, en su perpetuo desarrollo sobre la tierra, pasa por vicisitudes, cuyos datos y recto enjuiciamiento nos interesa a todos poder conocer, aunque sea someramente. Es evidente que resumir y enjuiciar todas esas vicisitudes de veinte siglos no es tarea fácil; y un manual que lo pretenda, necesariamente ha de tener sus deficiencias. Algunas de éstas quisiera notar en la obra que examinamos, aunque insistiendo ante todo en el empeño benemérito del autor por satisfacer a necesidad tan imperiosa.

Creo que sería de desear, en primer lugar, una mayor extensión en la 1.ª parte: 200 páginas, son demasiado poco para veinte siglos de Historia, y, por cierto, resulta desproporcionado que cuando se dan 200 páginas a veinte siglos, 10 de esas páginas se dediquen al Pontífice reinante.

Tanta brevedad, sobre todo, cuando no se quiere omitir nada, obliga a enunciar meramente algunos títulos, sin dar más noticia, ni mucho menos juicio, o a afirmar demasiado decididamente lo que es objeto de discusión. En la página 2, por ejemplo, se despacha todo el Cisma Oriental con siete líneas; en la página 114, en catorce líneas, el Arte cristiano de los siglos 14 y 15. En la página 898 se da como cierto el traslado a San Sebastián de las reliquias de S. Pedro y S. Pablo en el año 258; en la página 900 se afirma que la matrona romana Flavia Domitila inició el cemente-

rio que hoy llamamos Catacumbas de Domitila; en la página 902 se habla con seguridad de un *Baptisterio* en Priscila, y se califica a la llamada Capilla Griega de *auténtica iglesia.*

Es verdad que es cosa difícil saber escoger y renunciar a las noticias que se conocen y se desea dar a conocer; pero en un manual breve, donde necesariamente hay que omitir muchos datos ciertos, se debería prescindir de lo que no es más que legendario o pertenece al menos a tradiciones que no ofrecen mucha garantía; la página 1323, por ejemplo, se ha consagrado casi entera a las diversas tradiciones sobre cada uno de los apóstoles; en la página 913 se habla todavía de las *ampollitas de sangre,* como signo distintivo de los mártires en las catacumbas.

En cambio, hay algunas omisiones que no parecen justificadas. Así, en la Historia del Monacato y de las Ordenes y Congregaciones religiosas, no hay ningún párrafo consagrado a la aparición de los Institutos seculares, siendo éste el último paso notable en el desarrollo de la vida religiosa en la Iglesia, y merecedor, a mi juicio, de algo más que una mera mención de algunos de estos Institutos en concreto. Lo mismo se podría decir, en la Historia de la Liturgia, de la ausencia casi completa de las liturgias orientales, que no pueden faltar donde se trate de Historia de la Iglesia católica, y no de Historia de la iglesia latina únicamente.

De menor importancia son algunas expresiones confusas y algunas inexactitudes que se han deslizado. En la página 71 se dice: «*La cuestión del Filioque* se inició en España y las Galias en los siglos 7 y 8. Poco a poco se introdujo en el símbolo en todas partes». Propiamente hablando, en España y en las Galias en esa época se introdujo en el Credo el *Filioque,* pero la *cuestión del Filioque,* es decir, las célebres controversias y disputas, vinieron después, y no empezaron en España. En la página 226 se lee: «El nestorianismo sobrevivió a través de los siglos, y hoy día existen algunos núcleos nestorianos: en Turquía, Persia y otros territorios, los llamados *cristianos de Santo Tomás,* y unos 100.000, unidos a Roma [!]». En la página 241 leemos: «El piadoso patriarca Ignacio fué depuesto el año 857, y entonces fué colocado en su lugar el ambicioso Focio». A ambos patriarcas se podría aplicar en cierto sentido ambos epítetos; no hay por qué hacer ninguno de ellos exclusivo de Ignacio o de Focio. En la página 895 se habla impropiamente, para aquellos tiempos, de *altar mayor,* en la Basílica constantiniana. Honorato de Arlés fundó Lerins

hacia 405 y después, en el 426 fué hecho obispo, no al contrario, como se dice en la página 1154.

Por lo que toca a la Bibliografía, quizá fuese necesaria una mayor selección.

Por último, un defecto inevitable en la división de partes adoptada es la repetición de las mismas materias en los diversos tratados, sobre todo por lo que toca a la historia de los dogmas, la historia de la teología, la historia de las herejías y la historia de los concilios.

No obstante, todas estas observaciones, no hay que repetir que la obra del P. Llorca será útil instrumento de consulta, único casi, en la materia, por lo que se refiere a los escritos en lengua castellana.

M. SOTOMAYOR

5. Filosofía

NOE FASOLO R., *Peccato e Redenzione nell'esperienza esistenziale di Nicolai Berdjajeff*. Estratto dalla dissertazione di laurea; *L'Antropologia teologica di Nic. Berdjajeff*. Verona (Pont. Athenaeum Salesianum. Fac Theologica, Theses ad Lauream, N. 9) 1956, 112 pag.

El objeto de este penetrante y ponderado estudio, es presentar a la mentalidad occidental, en un lenjuaje menos áspero, la concepción del hombre en Berdjajeff, y confrontarla con la Escritura y el Magisterio de la Iglesia Católica, a fin de orientarse en orden a una valoración crítica de las enseñanzas de aquel filósofo.

Berdjajeff presupone que el análisis del hombre no puede prescindir de su historia y de su situación. Y, como Dios ha hecho irrupción en la Historia mediante la Revelación y ésta se completa en la Divino-Humanidad de Cristo, la antropología tiene que ser cristiana: es una cristología del hombre. Este existe, porque el Hombre-Dios existe.

Pero ¿qué es el hombre? Según Berdjajeff la realidad que conocemos es fundamentalmente monística. Anterior a todo ser y a toda distinción hay 'un abismo original', el Espíritu, en cuyo seno se sitúa el dualismo de un polo positivo que puede identificarse con Dios y otro negativo que viene a ser la nada, único principio

de libertad. Entre Dios y la nada se ha trabado una lucha en la que consiste la dialéctica del Espíritu, lucha que constituye la acción creadora divina.

También el hombre, como Dios y la nada, es un complejo contradictorio de positividad y negatividad; por aquélla, depende de Dios; por ésta participa de la nada y es libertad que puede apartarle de El. Dios se autoconstituye, el hombre se autocrea. La existencia humana se presenta como intrínsecamente dialéctica: su polo positivo es el espíritu humano, por el cual entra el hombre en el flujo perenne de la vida humana; el polo negativo es la naturaleza, personalidad existencial, apartada de Dios. El relato bíblico de la creación del hombre proyecta en el tiempo cosmohistórico un suceso de la eternidad del Espíritu. Dios *ab aeterno* comunica al hombre su positividad, así como *ab aeterno* el hombre procede de la nada.

El pecado original consiste en la ruptura de la integridad del ser único fundamental: el hombre se aparta de Dios, y el mundo, del hombre. Este en vez de reconocer su realidad existencial en relación vital con Dios, escoge la autoafirmación, la autosuficiencia o independencia frente a Dios. Como consecuencia del pecado original, una vez realizado el desdoblamiento de *sujeto y objeto*, la razón pierde su actitud para una verdadera dialéctica, sobrevienen el trabajo, el dolor, la muerte y queda sujeto el hombre a la angustia existencial y psicológica.

La redención es un misterio del Espíritu verificado por Jesucristo en la profundidad del ser, y de la cual la realidad histórica de la vida terrestre de Jesús es sólo un símbolo. Tal redención consiste en el encuentro del amor divino con el amor recíproco del hombre. Es un quedar libre de la esclavitud del demonio, de la naturaleza y del terror ante un Dios oprimente. Se destruye toda transcendencia y escisión entre el hombre y Dios, y se restablece la unión primordial entre ambos: el hombre vive en Dios y con Dios, y Dios vive en el hombre y con el hombre, lo cual supone una respuesta libre del hombre, es decir, una participación libre en la obra divina. La autoridad es un concepto sociomórfico que relega a Dios al orden transcendente e introduce en el mundo espiritual y divino categorías de este mundo: no hay, pues, autoridad en el acto de fe: ésta es una libre opción del mundo del espíritu; en ella el hombre se encuentra con Dios, no como con un *objeto*, sino como con un *sujeto*, con un Tú: la fe no pertenece al mundo de

la transcendencia, de la división, sino al de la existencialidad, donde sólo hay *sujetos* que se compenetran mutuamente. La gracia es el misterio de la acción divina en el mundo y en el hombre, misterio realizado en, bajo y por la libertad.

Una vez expuesto el sistema de Berdjajeff, Noe Fasolo, en la segunda parte del trabajo, da su juicio crítico. El sistema examinado, aunque pertenece al existencialismo ruso, es muy personal. Berdjajeff no distingue de hecho filosofía, teología y mística. Nuestro conocimiento de Dios en último análisis se encierra en un juicio negativo, en una 'apófasis'. Nuestro conocimiento del hombre es un tema que Berdjajeff trata con un método que puede parecer obscuro y abstruso, pues no distingue claramente espíritu y materia, naturaleza y sobre-naturaleza, ni siquiera *Dios* y *hombre*. La tendencia antropoteística de la penetración berdjajeffiana es inaceptable, sobre todo, por su aspecto de necesidad; hace del hombre la Segunda Hipóstasis de la Trinidad, porque no alcanza el aspecto de relación libre que constituye la creación.

Con todo hay un doble valor en Berdjajeff: su actitud espiritualista y antignóstica. Siendo así que él pertenecía al socialismo militante, se rebeló contra la interpretación metafísica e histórica de la realidad, pretendida por el materialismo marxista, y por reacción fué a naufragar en el idealismo. Pero en la madurez de su pensamiento, ni fué propiamente materialista, ni idealista sino (al menos a su juicio) existencialmente cristiano. Estudia la naturaleza, concluye (de modo inaceptable para nosotros) que también ella es espíritu, y hace finalmente desembocar el dualismo dialéctico en un monismo espiritualista. Pero tiene su mérito, hallándose en la Rusia soviética, sólo el haber mantenido encendida la antorcha del espiritualismo e incluso haberlo transformado en grandiosa hoguera, cuando todo parecía convidar al materialismo dialéctico. Añade Noe Fasolo que Berdjajeff supo también romper con el agnosticismo kanciano, pasando del fenómeno al noúmeno con la intuición existencialista. Pero no se olvide —añadimos nosotros— que respecto de Dios la posición de Berdjajeff, por lo expuesto, resulta agnóstica. Finalmente, en el filósofo ruso, como en Dostjweskj, vibra un amor apasionado a Cristo, y, aunque no se pueden aprobar muchos de su móviles cristianos, tampoco se puede menos de admirar la sinceridad y el calor de esa pasión, que enfoca todos los problemas bajo el punto de vista religioso. Por otra parte, la experiencia de Berdjajeff muestra a

cuántos absurdos y aberraciones puede conducir el estudio de tales problemas, cuando uno se empeña en rechazar la única guía infalible que Dios nos ha dado en la Iglesia de Cristo.

A. SEGOVIA

OCCHIO C., *Umanesimo Americano Anti-deweyano*. Torino, Pont. Aten. Salesianum, 1955, XXIX-243 pag.

Tesis doctoral, donde se expone el movimiento filosófico-humanístico, que nace en América, con el intento de superar todos los antivalores humanos, esparcidos y arraigados en todos los aspectos de la cultura, durante el régimen ideológico naturalista.

El trabajo de la tesis recae sobre tres autores representativos en este movimiento: Irving Babbitt, Rober Maynard Hutchins y Walter Lippmann. El autor ha escogido a estos tres solamente, por ser cada uno de ellos el prototipo para cada uno de los tres estadios realizados en este movimiento de reivindicación del concepto de naturaleza humana, o como quiere el autor, y esto es su aportación personal, de retorno a Dios.

Al estudio de Babbitt se dedican la totalidad de las páginas. Los otros dos autores se tratan en un apéndice de corta dimensión, donde se apuntan las ideas principales de sus ideologías.

El trabajo directo sobre el pensamiento de Babbitt, donde se exponen los puntos de su doctrina detalladamente queda enmarcado, entre un estudio sobre la mentalidad de Rousseau y Bacon, como causantes de la crisis naturalística de la ciudad contemporánea y una crítica dirigida a resaltar las definiciones fundamentales y las aportaciones positivas de este nuevo humanismo presentado por Babbitt.

El libro termina con una amplia bibliografía de los tres autores.

A. A.

PIÉROLA, R. A., *Hegel y la Estética*, Tucumán, Universidad, 1956, 104 pag.

Se proponen las diversas facetas del pensamiento de Hegel en cuanto a la naturaleza y esencia del arte y la belleza, en comparación con lo que otros pensadores han sentido sobre el lugar que

deben ocupar en la vida del hombre y de los pueblos; al mismo tiempo, se investigan los orígenes del sistema hegeliano en sus predecesores y demás influencias históricas. El asunto es vasto, por la gran variedad de factores que intervienen en el mundo estético y su indudable alcance y trascendencia en toda la vida humana, y está tratado con suficiencia, a pesar del limitado espacio que se le dedica en este opúsculo.

A. D.

TAGLIERO G., *Il pensiero filosofico di Augusto Conti.* Torino, Scuola grafica salesiana, 1956, 51 pag.

G. Tagliero nos presenta en un libro de 51 páginas un estracto de su tesis doctoral. El trabajo es sintético y casi esquemático. Aunque no se encuentre en él extensión ni detalle, con este libro se tiene una visión rápida y completa de los puntos esenciales de la filosofía de Conti.

La tesis es reivindicadora de la persona de Conti, como filósofo, y se desarrolla como una respuesta a la interpretación torcida y absurda que hicieron de él los idealistas. A. A.

CLARK J. T., S. I., *Conventional Logic and Modern Logic. A. Prelude to Transition*, Woodstock(Md), Woodstock College Press, 1952, VII-109 pag.

La empresa de integrar elementos en cierto modo opuestos, cuales son la lógica aristotélica, tradicional y escolástica, con la moderna en sus aspectos matemático, formal o simbólico, ofrece una indudable utilidad práctica en el terreno filosófico, pues con ello se logra compaginar la solidez de lo tradicional con la flexibilidad y adaptabilidad de lo moderno, como instrumento de trabajo intelectual; en breves páginas lo ha logrado el autor, al sintetizar una sinopsis histórico-filosófica de las múltiples cuestiones a que se aplica este principio. Casi la mitad del folleto se dedica muy oportunamente a una extensa bibliografía razonada, en que a las obras citadas sigue un juicio crítico de las mismas; los índices son también de utilidad práctica: el general de materias y autores, los especiales de autores griegos y latinos y el vocabulario de términos griegos y latinos que aparecen en el texto.

A. D.

MANZANEDO, M. F., *Fray Juan Sánchez y su doctrina lógica*: EstFilos 5 (1956) 293-315.

Artículo expositivo de la doctrina lógica de Fray Juan Sánchez, de líneas fundamentalmente tradicionales, con algunas notas biográficas.

L. F. E.

VALENTIE, M. E., *Una Metafísica del hombre*, Tucumán, Universidad, 1956, 88 pag.

Se hace en este ensayo sobre la filosofía de Leibnitz un análisis muy documentado de tres aspectos principales en ella: su posición frente a la crisis de la conciencia europea a fines del siglo XVII, con su peculiar concepción cristiana de la vida y su ambiente espiritual; su actitud respecto de las creencias tradicionales del cristianismo por una parte y de las influencias griegas por otra; por último, su metafísica personal y modo de considerar al hombre en la naturaleza y en la historia. Se plantean con esta ocasión interesantes problemas filosóficos, entre ellos los relativos a Dios, la libertad, el mal, etc., y se ofrecen al lector con profundidad de análisis los puntos de vista leibnicianos con todos sus méritos y deméritos.

A. D.

MASSUH V., *El Diálogo de las Culturas*, Tucumán, Universidad, 1956, 84 pag.

Es una síntesis filosófico-histórica, en que se analizan los caracteres y relaciones mutuas de las civilizaciones oriental y occidental, antigua y moderna, arraigada en tradición ultrasecular y recién nacida. El título indica claramente la tesis del autor, al proponer como ideal de mutua inteligencia y concordia, el diálogo fundado en comprensión y buena voluntad. Hay profundidad de pensamiento y madurez de expresión en este trabajo, juntamente con amplio conocimiento y manejo de abundantes elementos de erudición histórica y filosófica.

A. D.

6. Sociología

Semanas sociales de España. XV Semana. Salamanca 1955, Madrid, Secretariado de la Junta Nacional de Semanas Sociales, 1956. 627 pag.

El tema tratado en la XV Semana Social es de la máxima actualidad e importancia. Los tratadistas clásicos estudiaban la moral profesional al tratar *De statibus particularibus* o, siguiendo el ejemplo de Sto Tomás, como aplicación de la virtud de la justicia u otras virtudes, pero sin desarrollarla ampliamente, a no ser los oficios jerárquicos o profesiones espirituales de la Iglesia.

A mediados del siglo pasado es cuando comienzan a aparecer tímidamente las primeras monografías de deontología profesional que se han multiplicado en los últimos cincuenta años. Y todos sabemos que S. S. Pío XII en sus discursos a las diversas clases de profesionales no dejó de proponer doctrina sobre las más urgentes cuestiones de moral profesional. En la Semana Social de Salamanca la figura de Pío XII aparece continuamente como guía segura que ilumina el camino.

La actualidad del estudio de la moral profesional se deriva —como indica el P. Teófilo Urdanoz, O. P. en la lección introductoria— sobre todo, de dos hechos: 1.º El signo de los tiempos actuales es la *especialización* en todos los órdenes de la productividad (p. 22). 2.º La vida profesional se halla profundamente descristianizada y, en el terreno práctico, sobre todo, son frecuentes las máximas de una moral acomodaticia o utilitarista (p. 37).

En todo el decurso de la Semana se recuerdan estos dos hechos; y del segundo se nota la preocupación continua que suscita. «La inmoralidad en el orden profesional es hoy mayor que en otros tiempos, porque las complicaciones de la vida se prestan mucho más [...] a ocultar y disimular esas inmoralidades, que por estar en otros tiempos más patentes y al descubierto no eran tan fácilmente posibles.» (p. 602) Así el Excmo. Sr. Obispo de Córdoba. A poner un dique a esta inmoralidad y a hacer vivir el cristianismo en la profesión tienden las trece lecciones, las cinco conferencias y el discurso de clausura de la Semana, recogidas en el volumen que examinamos; de aquí se colige su gran interés.

Si, además, se tiene en cuenta que los autores de las relaciones son cuatro obispos, sacerdotes, religiosos especialistas en teología moral, seglares catedráticos de Universidad o profesionales de gran valer, se tiene otro elemento de juicio para calibrar el valor del libro.

Por otra parte, la multiplicidad de autores hace ardua la tarea de resumir el contenido de la obra. Pero el hecho de que se alternen eclesiásticos y seglares hace el libro útil para unos y para otros. «Necesitamos moralistas que hayan estudiado a fondo la Economía y economistas que se remonten a los problemas humanos y sociales con vuelos metafísicos y con preocupaciones éticas» (p. 380). Lo que el P. Marina, S. I. dice a propósito del hombre de negocios se puede aplicar a otros campos de la actividad profesional. El seglar tomará del teólogo los principios fundamentales, pero a su vez el teólogo en el relato de un médico, de un educador o, simplemente, de un padre de familia, sentirá vibrar la vida con sus dificultades y sus problemas de orden intelectual, espiritual y aun económico.

Así, cuando oimos decir a un médico, D. Fernando Enríquez de Salamanca, «que acaso en ninguna profesión más que en la médica existe el convencimiento de que esto de la moral es algo acomodaticio, circunstancial y variable» porque «no hay nada perenne» (p. 256), comprendemos por qué se ha puesto en el programa una lección sobre la ética de la situación: para recordar que la moralidad es una norma dictada por principios objetivos, perennes y eternos, conocidos a través del instrumento de la recta razón.

Los temas tratados son algunos de índole general, otros, en cambio, se refieren a profesiones particulares: formativas y educativas, sanitarias, de producción y distribución, etc.

Naturalmente, no se han podido estudiar todos los puntos de moral profesional. El P. Marina recuerda que «toda una Semana Social de Francia [...] se dedicó a este mismo tema de la moral cristiana y los negocios» (p. 363). Y el Excmo. Sr. Obispo de Solsona, al terminar una de las lecciones sobre la deontología del empleado y del obrero, lección admirable por el análisis de la sicología del obrero y por la síntesis de principios, concluye: «He titulado mi lección *Bosquejo de moral del obrero*, porque en una lección no podía hacer otra cosa. Es un campo excesivamente am-

plio y poco cultivado hasta ahora, para tener la pretensión de hacer una obra completa y definitiva» (p. 358).

Hasta en algún concepto fundamental quedan zonas de oscuridad. Así el concepto de bien común, ampliamente analizado por el P. A. Peinador, C. M. F. (pag. 131ss) y que aparece continuamente en casi todas las relaciones, ¿es suficiente para reconocer en todos los casos concretos cuál sea verdaderamente el bien común?

Pero si en el libro no se encontrarán soluciones a todos los problemas (por lo demás, en el vastísimo campo de la moral aplicada a la infinita variedad de la vida ¿quién pretenderá encontrar resueltos todos los casos posibles?), será, sin embargo, de grandísima utilidad ver proyectados tantos problemas en su complejidad y trazadas las principales direcciones de soluciones, como para espolear a quien tenga un poco de sensibilidad social, a profundizarlos.

No se encuentra en este libro solamente pábulo para el entendimiento, sino también invitaciones a la acción con los motivos más aptos. Y se goza al ver en las relaciones de los profesionales el anhelo de generosidad más allá de la estricta obligación. Así Don Antonio Estella Bermúdez de Castro, abogado, nos recuerda que «la sociedad, y sobre todo esta española, [...] rinde culto al honor; [...y] la honorabilidad consiste y se adquiere dando primacía a los valores del espíritu sobre los puramente materiales». (p. 223) Y el Excmo. Sr. D. José Corts Grau, rector magnífico de la Universidad de Valencia, nos advierte que «no basta con atenernos a una moral inspirada en el Evangelio; hay que vivir ese Evangelio, que no es una receta para morir bien, [...] sino una doctrina para vivir bien, una doctrina que da como medida del amor a Dios el amor que de hecho profesamos al prójimo» (p. 537).

Hay que tener en cuenta estas expresiones tan elevadas para poder comprender rectamente ciertas afirmaciones que aisladas de su contexto podrían ser interpretadas erróneamente. Así, en las páginas 109s leemos: «Hay que elevar la condición del obrero [...], hay que procurar que pueda tener una vivienda digna [...] antes de hablarle de moral profesional», no se debe pensar que se admite una precedencia de los valores económicos sobre los morales, en abierta contradicción con todo el contexto.

Repetimos, concluyendo, que la lectura de este volumen será utilísima a los sacerdotes para su ministerio pastoral, a los pro-

fesionales que quieren vivir cristianamente su profesión y a cuantos se ocupan de las cuestiones sociales.

E. TRABUCCHI

TONI F., *El Seguro Español antes y después de la promulgación de la Ley ordenadora del Seguro privado*, Bilbao, Univ. de Deusto, 1955, 30 pág.

En una de las conferencias del ciclo organizado por la Junta del Patronato de la Universidad de Deusto, y en ella, con la competencia y autoridad propias del A., Director General del Seguro y del Ahorro Nacional, se discuten doctrinal e históricamente los problemas que en España se presentan en el terreno del seguro, así oficial como privado; argumentos deducidos de la experiencia indican cuál haya de ser el camino para acertar en su conveniente solución.

A. D.

7. Biblioteconomía

Reglas para la Catalogación Descriptiva en The Library of Congress». Traducción de FEPMIN PERAZA SARAUSA, Director de la Biblioteca Municipal de La Habana. Washington 1953, 174 pag.

Reglas para la Catalogación descriptiva en «The Library of Congress. Películas Animadas y Fijas. 2.ª ed. preliminar. Washington 1953, 19 pag.

Las normas de Catalogación de la Biblioteca del Congreso de los Estados Unidos recibieron una confirmación decisiva al ser adoptadas por la «American Library Association» a raíz de la primera Asamblea de Bibliotecarios de América celebrada en 1947. Por razón de este éxito —que está basado desde luego en la calidad intrínseca de dichas normas—, el Director de la Biblioteca Municipal de La Habana y especializado en los problemas de catalogación Dr. Peraza, ha emprendido la tarea de poner el sistema descriptivo norteamericano al alcance de los bibliotecarios de habla española, añadiendo las acotaciones necesarias para el nuevo campo de experimentación.

Se trata de una contribución muy importante a los aspectos

mas difíciles de toda clasificación bibliográfica: los de naturaleza descriptiva, que en este caso son particularmente urgentes por tratarse en gran parte de una producción geográficamente dilatada y aun dispersa en manuscritos e instituciones todavía poco conocidas. El rigor científico y la amplitud casi exhaustiva del método que ofrece el presente Catálogo —con excelente presentación y formato práctico— augura mucha difusión del sistema, permitirá una mayor uniformidad en las tareas técnicas (incluídos aspectos tan nuevos como las colecciones de discos, películas, instituciones, etc.) y ayudará en alto grado a las bibliotecas que aspiren a satisfacer las exigentes aspiraciones de la actual investigación.

F. TOSCANO

INDICE DE PERSONAS

A

Abelardo P. 455, 491
Aertnys I.-Damen C. 476
Agustín (S) 12, 36s, 40, 77, 89s, 96s, 150, 287, 297, 314s, 317s, 333, 340, 343, 346-351, 355s, 362, 365, 389, 417ss, 424s, 451, 435, 458s, 466, 469s, 483, 489, 491ss
Alarcón L. de 464
Albers P. 156
Alberto Magno (S) 9, 491ss
Alcanio 191
Alcocer y Martínez M. 6
Aldama J. A. de 212
Alejandro de Halés 18, 351, 416, 455, 491
Alfarabí 489
Alfaro J. 16, 19, 26, 30, 59
Alfonso M.ª de Ligorio (S) 475s, 498
Alfonso de San Bernardo, 294, 299, 303s
Alfonso de Córdoba 464, 466
Algazalí 489
Alonso Bárcena F. 463, 471, 506
Alonso Getino L. G. 308
Alonso de Madrid 429, 437
Alsina R. 476
Alvarez P. 6
Alvarez de Paz S. 461
Ambrosio (S) 275, 314, 349, 418, 457s, 478
Andrén A. 476-479
Andrés Martín M. 318, 464ss
Anselmo de Canterbury (S) 491
Anselmo de Laón 491
Antoine P. G. 476
Antolínez A. 283, 299, 304, 466
Antonio de Córdoba 431s
Antonio de Elías de San Rufael 256s
Apeles 442
Apolinar 421
Aragón P. de 467s.
Arato 417
Arce J. de 454
Aristóteles 12, 214s, 227, 245, 285s, 293s, 323, 327s, 336, 338-342, 357s, 363, 366s, 370s, 373, 378ss, 389, 392s 395, 398s, 401, 403ss, 420, 453, 493, 496
Arriaga G. de 229
Arrio 388, 416
Arrubal P. de 226
Atanasio (S) 12, 442
Auréolo. Véase Pedro de Auriol
Averroes 489
Avicena 455, 489
Azor J. 475
Azpilcueta M. de (Dr. Navarro) 295, 476

B

Babbitt I. 515
Bacht H. 508
Bacon R. 515
Badii C. 200
Baena G. 224, 299, 305
Bakhuizen van den Brinck J. N. 469ss
Bandello de Castro Novo V. 428

Báñez D. 13s, 69, 77, 307, 463s, 466
Barco de Santa Inés P. 265, 299s
Bareille G. 200
Barón E. 462
Barrientos L. de 6
Barth K. 483, 508
Bartolomei T. 461
Basilio (S) 507
Baumann M. 461
Beda Venerabilis (S) 479
Beltrán de Heredia V. 6, 13ss, 69, 212, 308s, 311
Benavides A. de 244
Bender H. S. 481
Benedicto XIV 157, 182s, 186ss, 193, 193, 203
Benjumea B. de 242s, 299, 302s
Beraza B. 95
Berdjajeff N. 512, 514
Berlanga D. de, Véase Diego de Berlanga
Bernard-Maitre H. 432
Bernardino de Busti 428
Bernardo (S) 314, 418
Bernardo de Auvernia 9, 100
Berti J. L. 485
Bescines de la Vega J. 232, 246
Beumer J. 316ss
Beyer J. 434s
Beza T. 475
Biel G. 311, 358s, 375ss, 397s, 405, 428, 462
Biermann B. 6
Bigaré C. 448
Billuart C. R. 70
Bittremieux J. 18, 43
Bizer E. 446s, 485
Blanco Nájera F. 200, 207
Blas de la Madre de Dios 252, 299, 305
Blat A. 200
Blázquez J. 266s, 299, 304s
Boecio 371s
Bonacina M. 476
Bonamín V. M. 490, 502
Bonucci A. 460
Bouix D. 190, 192, 194ss
Bouuaert F. C. 200, 202
Boyer C. 43, 48, 70, 72, 85, 105, 433
Bradwardino T. 9, 369
Brulefer E. 428
Brunigo y Morales F. 261, 265
Brunner F. 448s, 508
Brys J. 201s
Buchanan H. 447, 473
Buenaventura (S) 9, 282, 351, 416, 455, 485, 491s, 500
Bultmann R. 508
Burdrioli A. 243, 299, 303
Bustos (Doctor) 283s, 299, 304
Butzer M. 486

C

Cabrera A. de 226
Cabrol F. 200
Cadavid G. J. I. 506
Calveras J. S. 435
Calvino J. 429, 450s, 478, 486, 508
Camarero J. 256s, 299s, 302
Camelot 508
Campos A. de 283s, 299, 304
Canal M. 6
Cano M. 14, 307s, 313, 319
Cappello F. 201ss.
Capréolo J. 8-15, 18s, 23s, 26s, 30, 32s, 39s, 42s, 47-50, 52s, 55, 57s, 60s, 64-70, 73, 75-81, 90s, 93ss, 97, 100, 103-106, 109, 114s, 118-121, 123, 125s, 128, 131, 133, 138s, 141s, 144s, 147-152, 312, 330s, 336s, 343s. 359, 371s, 377s, 385s, 391, 396, 400s
Caracciolo R. 428
Cárdenas y Mendieta J. de 285-289, 295, 299, 301-305, 429s
Carlos Borromeo (S) 163, 286s, 430
Carlos III 298
Carlos V 479
Carranza B. de 430
Carreño B. 264, 299, 303
Carreras y Artau T. y J. 6
Carro V. D. 14, 69, 80s

Casari J. 274
Casiano 12, 442
Cassutto H. 488
Castald 172
Castilla F. de 269, 299, 302
Castro J. de 225s
Catalina (S) 293
Catón 323
Caubraith R. 311, 329
Cavallis A. de 480
Cayetano (Thomas de Vio) (Card) 15, 69, 80, 150, 153, 312, 323, 336s, 392, 475
Cebreros F. X. 258
Ceyssens L. 448, 483s
Champsecret J. de Dios 500
Chelodi J. 200
Cicerón M. T. 273, 326, 350s, 354, 362
Cicognani H. J. 207
Cipriano (S) 469, 478
Cirilo de Alejandría (S) 12, 489
Cironio I. 158s, 189, 191
Clara (S) 501
Clark J. T. 516
Clemente Alejandrino 478
Clemente Romano (S) 469
Clemente V 162
Clemente VIII 296s
Clercq C. de 201s
Coens M. 436
Coiazzi A. 490
Composta D. 302
Consonio G. 290, 299, 301
Contarini G. (Card.) 430s, 444
Conti A. 516
Cordeses A. 442
Cornejo F. 466
Coronata M. 200, 207s
Corts Grau J. 520
Cotarelo y Valledor A. 5-8
Cousturier P. (Sutor) 432
Couwerven N. van 436
Crespín J. 450
Creusen J. 201s, 207s
Criado R. 451, 460, 475, 489
Cuadrado F. 227, 299s
Cuadrado M. 212, 227
Cuervo J. 6
Cueto P. de 226, 299, 303
Curcio Palomero F. 254, 299, 305

D

D'Amato A. 6
Dávila G. 442
De Amicis 201
D'Elbecque N. 476
Dei Rossi A. 489
Delgado P. 226, 299, 302
Della Rovere J. 480
Delpini F. 506
Devoti J. 189, 192
Deza D. de 5-153, 293
Diadoco de Fótice 442
Diágoras 334
Díaz Espina J. A. 467
Diego de Berlanga 271s
Difernan B. 467s
Dionisio (Pseudo) 455
Domínguez Carretero E. 466s
Domingo de Guzmán (S) 293
Dörink M. 10
Dostjweskj (Michailovitch T.) 514
Driedo J. 310s, 424ss
Dudon P. 431, 435
Dumont P. 472
Duque de Estrada M. 467
Durand H. 201s
Durando 9, 19, 48, 50, 55, 58, 60, 94s, 110, 119, 121s, 124, 148, 151, 324, 357, 367, 370, 435
Dyer J. 484

E

East H. 481
Echard J. Véase: Quétif J.
Echeverría L. de 503
Ecolampadio J. 312, 346
Egidio Romano, 9, 40
Egidio de Viterbo 464
Egues B. de 246s, 249, 299, 302s
Ehrle F. (Card) 15, 307

Eichmann E. 201
Elorduy E. 436s
Ellacuría Beascoechea J. 452
Engel L. 189, 192
Enrique de Gante 9, 100, 106, 110s, 151
Enríquez de Salamanca F. 519
Epiménides 417
Ermanno del SS. Sacramento 449
Escacena J. de 248, 299, 305
Escalera P. de 240, 299, 304
Escoto J. D. 9, 31, 33, 85, 112, 115, 118ss, 132, 313, 324, 340ss, 358, 373, 416
Esperabé Arteaga E. 5s
Espino (Doctor) 283s, 299, 304
Espinosa J. de 250s, 299, 302, 304
Espinosa M. de 247, 299, 302, 304
Espinosa de los Monteros F. 260
Esquivel P. de 250, 299, 302
Essen L. van der 479
Esteban Brulefer. Véase Brulefer E.
Estella Bermúdez de Castro A. 520
Estio G. 455
Estracio R. T. 296
Euclides 323, 369

F

Fagnano P. 156, 161, 176, 190, 192, 194
Falco M. 201
Fasson T. 228, 299, 304
Felipe de los Angeles 189, 193
Felipe de Hessen 479
Felipe de San Agustín 255, 299, 302s
Fendt L. 476, 478
Fenelón (Salignac F.) 429
Fernández A. 5
Fernández de Castro Alvarez E. F. 475
Fernández Regatillo E. 200, 204, 207s
Fernando de Austria 450
Ferraris L. 157, 190, 192, 197s, 282
Fidèle de Ros 429, 437
Fidias 393
Figliucci V. 475
Filograssi G. 438
Fischer-Galati S. A. 479
Flavia Domitila 510
Fliche A.-Martín V. 6, 483
Flick M. 105, 112, 123
Flores y León A. de 238
Flórez E. 285
Florindas D. de 261s, 265, 299, 304s
Focio 511
Fonseca J. 460
Francisco de Asís (S) 501
Francisco Javier (S) 446
Francisco de Posadas 226
Francisco de Sales (S) 432, 472ss.
Francisco de San Agustín 254, 299, 304
Francisco de San Agustín de Macedo 448, 483
Francisco de Santa María 251s, 299, 305
Francisco de Treviso 87
Franco R. 449, 452, 474, 483s
Freud S. 497
Friedberg, E. 158, 162
Fuente F. de la 271, 299, 303
Fuentes 228, 299s
Fulgencio (S) 12

G

Gabriel Biel. Véase Biel
Gaertner J. A. 474
Galindo J. 259, 299, 301
Gálos L. 200
Galtier P. 103ss
Gallego J. M. 446
Gallus T. 461
Ganeius 475
García 263, 299, 302
García D. 267, 275s, 299, 302, 304
García D. F. 274
García F. J. 253, 299, 301
García M. 6s, 10
García N. 189, 191
García Bravo J. F. 262, 299, 305
García de Cisneros F. 444

García de la Fuente O. 455ss, 459s, 485
García Villoslada R. 14s
Gasparín de Bérgamo 427
Gasparri P. (Card.) 157s, 183s
Gavanto B. 137, 176, 187s, 190, 192
Gerardo Odón 9
Gerson J. 428, 430, 442
Gil de Roma. Véase Egidio Romano
Gil de Ulecia A. 475
Goddam A. 9
Godoy C. de 259
Godoy P. de 70, 75s, 98
Gómez Agüeros P. 283
González J. 275s, 299, 304
González M. 260
González S. 95, 105
González de Mendoza P. 212, 298s, 306
González Téllez M. 189, 192
Gonzalo (Gonzalvo) M. 260, 274, 299, 302s
Gottlob T. 485
Graciano 502
Granada Nieto A. 244s, 299, 305
Granado D. 212, 272s, 299, 304s
Grandis N. 428
Granero J. M. 429
Gregorio IX 158ss, 189
Gregorio Magno (S) 12, 349, 418, 424, 455
Gregorio Nacianceno (S) 12
Gregorio Niseno (S) 442
Gregorio de Rímini 9, 37, 39, 41, 62-70, 73, 75ss, 79s, 84-87, 89-92, 96, 148ss, 152, 311, 314, 330, 337, 378, 366, 375s, 380, 385, 386s, 391, 394ss, 398, 400, 402-410
Grillmeier A. 508
Grisar H. 446
Guardia Moreno J. de la 237
Gueroult M. 448s
Guevara J. de 463, 466ss
Guillermo de Auxerre 491
Guillermo de Vaurouillon 428
Guillermo de la Ware 9
Guindon R. 491ss
Günther F. 479
Gutiérrez C. 298
Gutiérrez J. 259, 299, 303

H

Hardouin I. 161, 163
Hedibia 424s
Hegel J. G. F. 515
Heinemeyer W. 479
Henríquez 469
Herdt J. B. 190, 192ss, 196, 202
Herveo N. 9
Hilten J. 450
Honorato de Arlés 511
Honorio III 158-161
Hontiveros. Véase Ontiveros
Hostie R. 453
Hove A. van 160, 191ss, 207s
Huarte G. 18
Hugo de San Víctor 491
Hugon E. 18
Hurter H. 6
Hut H. 481

I

Ibn Paquda 488
Ignacio (Patriarca) 511
Ignacio de Loyola (S) 318, 429, 431, 433-445, 448, 461, 464
Ildefonso (S) 12
Inocencio XI 452
Ione H. 201s
Iparraguirre I. 438
Ireneo (S) 314, 418, 421, 469, 478
Iturrioz D. 16, 102

J

Jacob S. 487
Jacobo de Autún 432s, 454, 472
Jacquier F. 298
Jansenio C. 466, 483
Jarry E. 483
Jáuregui J. 467

Jedin U. 460
Jerón (Rey) 334
Jerónimo (S) 12, 312, 314s, 318, 345s, 349ss, 361ss, 417ss, 421-424, 437ss.
Jiménez I, 215, 299, 302
Jiménez Duque B. 433*
Jiménez de San José P. 213, 299ss
José de Toro 274
José María de la Cruz 468s
Jombart E. 202
Jordano 323
Juan III 477s
Juan (Príncipe Don) 6s
Juan Bautista de la Concepción 433
Juan Crisóstomo (S) 12, 273, 280, 314, 418, 489
Juan de la Cruz (S) 433, 439, 445, 501
Juan de Lathbury 428
Juan de Lora 260
Juan de Ripa 9
Juan de la Rochelle (Rupellensis) 491
Juan de San Angelo 255
Juan de San José 252, 299, 305
Juan de San Miguel 230, 299, 302
Juan de Santo Domingo 6
Juan de Santo Tomás 288
Juan de Victoria 7, 10
Juan de Vorágine 444
Julián Eymard d'Angers 432, 454, 463, 472ss
Jungmann J. A. 156, 161, 454
Justiniano 350s, 507
Justino (S) 478

K

Kahl J. (Calvinus) 190s
Kalchbrenner G. 434
Kieffer G. 201
King J. 475
Kors J. 18, 24, 40, 43, 54
Kromberger J. 7

L

Lacger L. de 480
Lactancio 353s, 421
Laínez D. 435, 446
Lambertini P. (Benedicto XIV) 157, 173, 183-188, 190, 192s, 197s
Lancicio N. 255, 299, 305
Lang A. 307
Landecho C. M.ª 155
Lange H. 70, 77, 94, 100, 105, 110, 126, 139
Lapide C. a 476
Larrañaga V. 433, 439
Laureano (S) 285
Lax G. 311, 329, 400
Lebon J. 509
Lecina M. Véase Uriarte J. E.—Lecina M.
Lefèvre A. 439
Leibnitz G. G. 517
Lemos T. de 297
Lennerz E. 95
León I (S) 12
León XIII 500
Leoncio (Rey) 286
Lesio L. 446, 473
Leturia P. 318
Lezana J. B. 468, 476
Lippmann W. 515
Lira F. de 274
Lira N. de 428
Liuima A. 440
Lombardo P. 118, 491, 493
López B. 258, 299, 305
López J. 466
López de Cárdenas F. 285, 299, 306
López Cebreros F. Xav. 228
Ludolfo de Sajonia (Cartujano) 442, 444
Lugo F. de 212, 245, 299, 302
Luis de León 466
Luisa de Albertonia (S) 282
Lumbreras P. 494
Luque F. de 240, 269, 299ss
Lutero M. 16, 146, 149, 312, 346-349, 388, 446s, 450, 477s, 508

Lütthi K. 482
Luzzato M. H. 448

LL

Llorca B. 509, 512

M

Madariaga P. de 467
Mainardi A. 480
Mair J. 311, 416
Malebranche N. 448s
Mancio de Corpore Christi 149
Mandonnet P. 6
Manso P. 467
Manzanedo M. F. 517
Manzano J. 467
Marbeck Pilgram 481s
Marc C. 476
March J. M. 15
Marcos B. 437
Marcotte E. 308
María de la Encarnación 445
María Magdalena de Pazzis (S) 449
Mariana J. de 8, 476
Marina M. 519
Márquez J. 466
Márquez de Piedrahita D. 238s, 299, 301
Marsilio de Inghen 311, 353, 358-381
Martín R. M. 18, 43, 54, 57
Martín V. Véase Fliche A. — Martín V.
Martín Viana de San José M., 256, 299, 302
Martínez N., 271, 299, 303
Martínez de Antoñana G. 156, 194, 201s, 501
Martínez de Osma P. 3s, 466
Massuh V. 517
Matías (Maestro) 43, 45
Máximo (S) 12
Maynard Hutchins R. 515
Mazza V. del 499
Mecenseffy G. 481
Medina B. de 69, 307
Medinilla A. de 289
Meersch A. 202
Melanchthon F. 312, 346, 429, 446s, 450, 486
Mendoza A. de 466
Merati C. M.ª 157, 176, 187s, 190, 192, 195, 198
Mercado T. 446
Mercati A. 200
Mercin L. de 500s
Mercuriano E. 429
Messa de la Concepción M. 265
Michaelis W. 483
Michel A. 18
Michiels C. 207s
Miguel de Milán 428
Milón 273
Millás-Vallicrosa J. M. 486
Mišael ben 'Uzziel 488
Moereels L. 436
Molina L. de 14, 69s, 224, 297, 446, 451s, 466
Molinos M. de 452
Monasterio J. 468
Montauro R. 7, 10, 14
Montilla y Monsalve J. L. 266s
Montoto J. 213
Moore E. 211, 430, 432, 446, 476, 486, 497
Moore L. 213
Moore M. A. 213, 502
Moreno Barquerizo J. A. 298s, 301
Morgenstern J. 486s
Mori J. 16, 101
Moricca U. 37
Mörsdorf K. 201
Mothon I. P. 200
Muñiz 469
Muñiz T. 201s
Müntzer 481
Museo A. 480

N

Nadal J. 439, 442, 453
Navajas F. 5

Navarro 295, 299, 305
Nicolás Antonio 6, 247
Nicolás de Verona 480
Nicolau M. 432s, 439, 441, 448s, 452ss, 461, 468s
Nider J. 428
Niño G. 293, 299ss
Noe Fasolo R. 512, 514
Nolasco R. L. 504ss
Noldín E. - Schmitt A. 476
Noris E. 466, 485

O

Occhio G. 515
Ockam G. de 9, 311, 358, 370, 380, 403
Odón G. Véase Gerardo Odón
Oesterle G., 200
Ojetti B. 208
Olivares E. 503s
Olivier Maillard 428
Olphe-Galliard M. 440s
Ontiveros 244, 299, 305
Orbellis N. de 428
Orígenes 314, 418, 442, 455, 478, 491
Orozco (Beato) 464
Ortiz de Urbina I. 509
Osorio A. de 6
Owen M. 509

P

Pablo J. de 480
Paladio 277
Palau y Aubert A. 285
Pallavicino J. B. 480
Pallottini S. 169ss, 173-180, 190, 192ss, 196s
Papías 421
Papillon A. A. Véase Quétif J.
Parisius F. 190
Parra Antonio de la 288
Parra M. de 244
Paschini P. 480
Pasqualigno 176
Pastor de Hermas 442
Paulo IV 454
Paulo V 296s
Pedro de Alliaco 311, 358s, 366, 380, 395, 404s
Pedro de Auriol (Aureolo) 9, 391, 428
Pedro Barco de Santa Inés. Véase Barco de Santa Inés P.
Pedro de León 6
Pedro de Palude 9
Peinador A. 320
Pelzer A. 200
Peña Rota F. 297
Peraza Sarauza F. 521
Pereña V. L. 462s
Pérez Castro F. 487s
Pérez Goyena A. 6, 8, 13
Pesch C. 15, 77
Petersen J. E. 482
Piérola R. A. 515
Pignatelli I. 188, 190, 192s, 193ss, 205
Pinard de la Boullaye H. 431
Pío V (S) 163, 454
Pío X (S) 183
Pío XII 499, 518
Pitágoras 286, 354
Pitaneo 277
Platón 367, 384, 393, 457
Plutarco 283
Polanco J. A. 435, 441s
Pole R. (Card) 430
Policleto 393
Polono E. 7
Ponce de León B. 466
Possevino A. 453s
Pozo C. 14, 307, 430, 461, 466s
Préclin E. 483s
Prieto P. M. 280s, 297, 299s
Próspero de Aquitania 12
Puerto M. del 242, 300s

Q

Quera M. 441
Quesada P. de 296s, 300, 306

Quétif J. — Echard J. 6s
Quétif J. — Echard J. — Papillón A. A. 230
Quiñones F. de 454

R

Rabeneck J. 14, 451s
Rahner H. 441s
Raimundo de Peñafort (S) 158
Rambaldi J. 442
Ramírez S. 13s
Ramos Gil O. 488
Rapine P. 433, 454, 472
Reiffenstuel A. 190, 192
Rembolt B. 7
Remigio (S) 12
Reschinger P. 428
Reyes Azevedo B. de los 216-221
Ribadeneira P. de 435
Ricard R. 6
Ricardo de Mediavilla 429, 455
Richard T. 498
Richter E. L. 158, 162
Rivera Concha A. 502
Roberto Belarmino (S) 70
Rocco H. 431, 475
Rodrigo L. 496, 498
Rodríguez Marín F. 309
Romero de la Encarnación M. 257s
Roncaglia C. 476
Roo W. A. van 18, 445
Rosa de Santa María (B) 293
Rothmann B. 482
Rousseau J. J. 515
Ruiz de Montoya D. 14, 455
Rústico 361

S

Sabbetay bar Samuel 487
Sagüés J. F. 18, 57, 85
Salmanticenses 14
Salón M. B. 467s
Salsmans J. 476
Samuel Jacob 487
Sánchez J. 517
Sánchez T. 496
Sánchez Randoli F. 244, 300, 305
Sandaeus M. 461
Sandoval F. de 218
Santi F. 190, 193
Sawicki P. 156, 160s, 201, 203
Scavini P. 476
Sceaux R. de 427
Schaack J. 443s
Schatzgen G. 428
Schmalzgrueber F. 190, 192
Schneider F. 157, 190, 193, 198
Schneider H. 475
Schulte F. 190, 192, 198
Seage A. 501s
Sebastián de San Joaquín (Salmanticense) 476
Segismundo (Rey de Suecia) 477
Segovia A. 429, 434, 438, 440, 442-446, 455, 479, 501, 509, 515
Seripando J. 455-460, 464, 485
Serna y Cantoral D. de la 289, 300, 305
Severo 421
Sforza Pallavicini P. (Card) 294, 300, 306
Siedlecki E. J. 489
Silesio A. 460s
Silva P. de 267
Simarro Puig A. 433
Simónides 354
Simenón G. 200, 202
Sipos E. 200
Sócrates 384, 398
Solano J. 444, 509
Solans J.-Vendrell J. 201, 204
Sommervogel C. 215s, 218, 232, 238, 242, 245, 247, 261, 268, 272
Soto D. de 14, 70, 80, 293
Soto P. de 14, 69, 81
Sotomayor B. 243
Sotomayor M. 436, 447s, 454, 479-483, 485s, 512
Spier S. 488
Spinola y Guzmán A. I. 430
Staffa D. 207
Stegmann J. 461

Stegmüller F. 14s, 64, 69, 73, 78, 80, 85, 87, 149
Stupperich R. 479, 486
Suárez F. 14, 70, 76, 156, 161, 170, 172, 176, 190s, 193, 198, 442, 461s, 498
Suquía A. 430s, 444
Sutor. Véase Cousturier

T

Tácito 495
Tagliero G. 516
Tamayo J. 213
Tanner A. 70
Tapia F. A. de 240
Tapia P. de 476
Tarracó J. 460
Teixidor L. 43
Tellechea I. 430
Teodoro de Mopsuestia 508
Teófilo (S) 12
Teotonio de Braganza 428
Terán M. 467
Terán P. 467
Teresa de Jesús (S) 445, 501
Teresa del Niño Jesús (S) 433
Ternus J. 509
Tertuliano 314, 418, 421, 469, 472, 478
Tessier 469
Tisserant E. (Card.) 487
Tomás de Aquino (S) 9-13, 19, 23ss, 27s, 35-38, 40-43, 47, 51s, 54, 57, 59s, 63, 69-73, 78ss, 84s, 91, 96, 99, 103ss, 109s, 112, 114, 120, 124ss, 128, 137s, 141, 148, 150, 152, 223, 226, 230-235, 237, 260-263, 265, 267ss, 272, 274ss, 278ss, 285-288, 293, 295s, 312-315, 317, 321-325, 327-330, 333, 336ss, 340, 342ss, 346, 348, 350-357, 359, 361, 365ss, 369, 371s, 375-378, 380, 382, 389, 391-398, 401, 408, 410-413, 415ss, 419s, 422, 425, 466, 485, 491-495, 498, 511, 518
Tomás de Bradwardine. Véase Bradwardino
Tomás de Villanueva (S) 464
Toni F. 521
Toscano F. 522
Toscanus 475
Torquebiau P. 201s
Toso A. 200
Trabucchi E. 494, 496, 499, 502 507, 521
Truhlar K. 444s

U

Ullmann W. 502
Ulloa M. de 224, 242, 276
Ungut M. 7
Urdanoz T. 518
Uriarte J. E.-Lecina M. 224, 228, 240, 246s, 250, 264, 266, 269

V

Valdarfer de Ratisbona 427
Valderrama F. 281, 300s
Valencia G. de 70
Valentie M. E. 517
Varceno G. de 476
Vargas B. de 231-245, 300, 303s
Vargas I. de 232, 234, 236s, 300ss, 304s
Vázquez D. 464
Vázquez G. 14, 70, 290, 462s, 475, 496
Vázquez Jinoco P. 229, 300, 306
Vega I. de la 229, 300, 303
Vela G. S. 468
Velasco D. de 223, 300s
Velasco y Bejarano M. de 248
Vendrell J. Véase Solans J.—Vendrell J.
Vergara A. de 236s, 300s
Vering F. H. 190, 192, 198
Vermeersch A. — Creusen J. 201s, 207s
Victoria y Dávila J. de 238s, 300s
Victorinus Petavionensis 421

Vidal P. 201s, 207
Vignaux P. 64, 79
Vilajusana S. 462
Villagómez (Ilmo.) 283s, 300, 304
Villamarín H. de 223, 300, 304
Villanueva J. de 225, 300, 302s, 305
Villar 284
Villavicencio B. de 222, 300s
Villette P. 481
Villiers-Wessels 468
Vitoria F. de 6, 14s, 69, 73, 78, 80, 85, 87, 149s, 153, 307ss, 312-319, 321, 464ss
Vivès L. 156
Volz H. 429, 446, 450s
Vooght P. de 319

W

Weijenborg R. 447
Wernz F. Xav. 160, 190, 193, 198, 201s, 207
Wilhelm J. 482
Wolfson de Harvard H. A. 489
Wolter H. 453
Wray F. J. 482

X

Xuárez M. 225

Y

Yvés de París 463, 472s

Z

Zalba M. 476
Zañartu J. de 216s, 300, 304s
Zapata P. 218-221, 270, 300, 302s
Zimara C. 308, 311s
Zolli E. 489

INDICE GENERAL

Estudios

NAVAJAS F., PBRO., *La doctrina de la gracia en Diego de Deza O. P.* (1443-1523) 5-153

LANDECHO C. M.ª S. I., *Solemnidad mínima obligatoria de la Misa Conventual Catedralicia* 155-210

MOORE E. S. I., *Manuscritos teológicos postridentinos de la Biblioteca de la Universidad de Sevilla* 211-306

Textos inéditos

VITORIA F. DE O. P., *De Sacra Doctrina, in 1 p., q. 1.* Introducción y edición de CÁNDIDO POZO S. I. . . . 307-426

Bibliografía

I. Boletín de Historia de la Teología en el período 1500-1800

1. FUENTES 427ss — 2. PERSONALIA: Alonso de Madrid 429.—Calvino 429, 450s.—Cárdenas 429s.—Carranza 430.—Contarini 430s.—Antonio de Córdoba 431s.—Cousturier (Sutor) 432.—San Francisco de Sales 432, 472ss.—Jacobo de Autún 432s, 472ss.—Juan Bautista de la Concepción 433.—San Juan de la Cruz 433, 439.—San Ignacio 433-446, 429 430s.—Laínez 446.—Lutero 446ss.—Luzzato 448.—Macedo 448, 483—Malebranche 448s.—S. María M. de Pazzis 449s.—Melanchthon 450s—Molina 451s.—Molinos 452.—Nadal 453.—Possevino 453s.—Quiñones 484.—Rapine Pascal 454, 472ss.—Ruiz de Montoya 455.—Seripando 455-460.—A. Silesio 460s.—J. Stegmann

461.—Suárez 461s.—G. Vázquez 462s.—Yvés de París 463, 472ss.—3. Escuelas Teológicas: Agustinos 464-468. — Carmelitas 468.—Cistercienses 469.—4. Historia de las Ideas: Tradición 469ss.—Natural y Sobrenatural 472ss. — Traducciones y Ediciones Bíblicas 474s.—Advertencia y Pecado 475s.—Abolicionismo 476.—5. Historia Eclesiástica: Historia de la Reforma 476-479.—Guerras de Religión 479ss.—Procesos de hechicería 481.—Anabaptismo 481s.—Pietismo 482ss.—Jansenismo 483ss.—6. Trento: 485s, 445-460.

II. Otras obras

1. Escritura 486-490.—2. Moral, Ascética, Liturgia, Catequética 491-502. — 3. Derecho 502-507. — 4. Historia Eclesiástica 508-512—5. Filosofía 512-517.—6. Sociología 518-521.—7. Biblioteconomía 522.

Indice de Personas 523-533

—Antonio de Córdoba 431s.—Cousturier (Sutor) 432.—San Francisco de Sales 432, 472ss.—Jacobo de Autún 432s, 472ss.—Juan Bautista de la Concepción 433.—San Juan de la Cruz 433, 439.—San Ignacio 433-446, 429, 430s.—Laínez 446.—Lutero 446ss.—Luzzato 448.—Macedo 448, 483—Malebranche 448s.—S. María M. de Pazzis 449s.—Melanchthon 450s—Molina 451s.—Molinos 452.—Nadal 453.—Possevino 453s.—Quiñones 484.—Rapine Pascal 454, 472ss.—Ruiz de Montoya 455.—Seripando 455-460.—A. Silesio 460s.—J. Stegmann 461.—Suárez 461s—G. Vázquez 462s.—Yvés de París 463, 472ss.—3. Escuelas Teológicas: Agustinos 464-468.—Carmelitas 468.—Cistercienses 469.—4. Historia de las Ideas: Tradición 469ss.—Natural y Sobrenatural 472ss.—Traducciones y Ediciones Bíblicas 474s.—Advertencia y Pecado 475s.—Abolicionismo 476.—5. Historia Eclesiástica: Historia de la Reforma 476-479.—Guerras de Religión 479ss.—Procesos de hechicería 481.—Anabaptismo 481s.—Pietismo 482ss.—Jansenismo 483ss.—6. Trento: 485s, 445-460.

II. Otras obras

1. Escritura 486-490.—2. Moral, Ascética, Liturgia, Catequética 491-502.—3. Derecho 502-507.—4. Historia Eclesiástica 508-512—5. Filosofía 512-517.—6. Sociología 518-521.—7. Biblioteconomía 522.

Indice de Personas 523-533